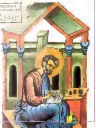
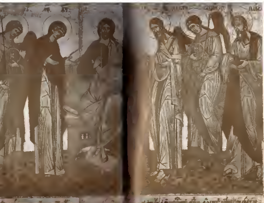
Stâlpul şi Temelia Adevărului

Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori

BIBLIOTECA
MITROPOLIEI IAŞI
COTA





PAVEL ALEXANDROVICI FLORENSKI (1882–[illegible]) [illegible] preot ortodox, matematician, filozof, istoric al artei [illegible] original despre [illegible] *Stâlpul și Temelia Adevărului* (1914) [illegible] În perioada 1908–[illegible] la Academia Teologică din Moscova, după care [illegible] [illegible] compromis cu regimul bolșevic este arestat [illegible] de muncă silnică, fiind executat prin împușcare la 8 decembrie 1937 [illegible] *Perspectiva inversă* [illegible] (Humanitas, 1997); *Dogmatică și Dogmatism* (Anastasia, 1998)

Coperta colecției: Silviu Lupescu

Ediție îngrijită de pr. Ioan Florescu

Redactor: Cezar Petrila
Tehnoredactor: Lucian Pavel

Titlul ediției originale:
Stolp i utverjdenie Istini. Opit pravoslavnoi feodiței v dvenadțati pismah svișcennika Pavla Florenskago. Berlin, 1929

© 1999 by Editura POLIROM Iași pentru prezenta traducere

Editura POLIROM
Iași, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600
București, [illegible]

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale

FLORENSKI, PAVEL
Stâlpul și Temelia Adevărului: încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori / Pavel Florenski; trad.: Emil Iordache, pr. Iulian Prepu și pr. Dumitrie Popescu;
studiu introductiv: diacon Ioan I. Ică jr. – Iași: Polirom, 1999
368 p.; 21 cm (Plural. Religie)

ISBN: 973-68-[illegible]

I. Prepu, Iulian (trad.)
II. Popescu, [illegible] (trad.)
III. Iordache, Emil (trad.)
IV. Ică, Ioan I. (pref.)

[illegible]

Printed in ROMANIA

Pavel Florenski

Stâlpul și Temelia Adevărului

Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori

În românește de Emil Iordache
pr. Iulian Prepu și pr. Dumitrie Popescu

Studiu introductiv: diac. Ioan I. Ică jr.

BIBLIOTECA ECUMENICA [illegible]

POLIROM
1999

Nr. I.V. 29 553
Exemplare ... din ... lei
Cota: 19 3,281

Pavel Aleksandrovici Florenski și mântuirea eclezială a rațiunii

I. Sub semnul discontinuității. Schiță biobibliografică*

1882, 9/21 ianuarie: se naște Pavel Aleksandrovici Florenski lângă Evlah, gubernia Elisavetopol din Transcaucazia.

Părinții: Aleksandr Ivanovici Florenski (1850-1908), originar dintr-o veche familie de preoți din tată în fiu (tradiție întreruptă de bunicul după tată) din Ucraina, dar strămutată în secolul al XVIII-lea în Kostroma, era inginer și lucra la calea ferată Tbilisi-Baku. Olga Pavlovna, născută Saparian (1859-1951), provenea dintr-o veche familie nobiliară armeană din Karabah.

Pavel Aleksandrovici este cel mai mare dintre cei șapte frați și surori: Iulia (1884-1947), medic psihiatru, Elisaveta (1886-1959), pictoriță și pedagog, Aleksandr (1888-1937), mineralog, arheolog și specialist în artă, arestat în 1937 și împușcat într-un lagăr din Magadan, Olga (1890-1914), pictoriță și poetă, Raissa (1894-1932), pictoriță, și Andrei (1899-1961), inginer militar.

1883-1900: își petrece copilăria la Batum și Tbilisi, într-un mediu natural mirific și o viață familială austeră dar exemplară, bogată în preocupări artistice, științifice și culturale, nu însă și religioase („Eden fără Dumnezeu"). Tatăl era adeptul unei religii a umanității bazate pe cultul familiei și al culturii. Sentiment dominant al unității magice a existenței plecând de la spectacolul naturii (între măreția Munților Caucaz și profunzimea metafizică a Mării Negre). Iată cum va descrie mai târziu, în *Amintiri*, climatul familial și primele experiențe:

În parte datorită precarelor mijloace materiale, în parte datorită convingerilor părinților, familia noastră trăia o viață foarte închisă și sobră. Distracțiile și musafirii

---

* Redactată pe baza medalionului meu anterior „P.A. Florenski (1882-1937): savant, filozof, teolog, preot și martir. Schița biografică, profilul operei", *Revista teologică* (Sibiu), nr. 5/1991, pp. 3-13 și nr. 6/1991, pp. 33-43 (reprezentând prima parte a unei lucrări anterioare din 1987), completat cu elemente din ampla antologie germană de texte, documente și scrisori editată de Fritz și Sieglinde Mierau, *Pavel Florenski. Leben und Denken*, I-II, Ostfildern, 1995-1996, din Viața Părintelui Pavel Florenski, scrisă de nepotul acestuia, egumenul Andronik Trubacev (tradusă în românește de E. Dulgheru în *Pavel Florenski. Dogmatică și dogmatism*, Ed. Anastasia, București, 1998, pp. 15-50), precum și din alte materiale puse la dispoziție în fotocopii cu generozitate de P. Milan Zust SJ (care pregătește la Paris o teză despre gnoseologia florenskiană), căruia îi mulțumesc și pe această cale. Punerea la punct a detaliilor bibliografice o datorez recentului sejur la Centro Aletti – față de care îmi exprim gratitudinea –, de pe lângă Institutul Pontifical Oriental din Roma, care mi-a permis consultarea mirificei biblioteci a acestui Institut.

mea excepții. În schimb în casă se găseau multe cărți și reviste, pentru care se sacrifica din cele necesare traiului. Familia avea un nivel ridicat de cultură, cu interese variate atât din domeniul tehnicii (tata), cât și din cel al științei (copiii) și al istoriei (tata, mama, uneori toată familia)".

„În casa noastră nu se vorbea niciodată despre religie – nici pentru, nici împotriva ei, nici măcar la modul informativ, ca despre un fenomen al vieții sociale; foarte rar se strecura, întâmplător, vreun cuvânt despre cultele arhaice sau cele ale egiptenilor, dar și acesta foarte pe scurt. Cu cât o noțiune era mai apropiată de Biserică, cu atât avea mai puține motive de a fi pomenită la noi în casă: era tolerată, dar și aceasta abia-abia, doar arheologia religioasă, atât de moartă, încât te puteai bizui pe totala ei inofensivitate religioasă".

„Educat într-o totală izolare față de reprezentările religioase și chiar față de povești, priveam religia ca pe ceva total străin mie, iar orele corespunzătoare de la gimnaziu nu îmi stârneau decât antipatie și dispreț".

„În privința educației religioase, am crescut totalmente ca un sălbatic. Nu fusesem niciodată la biserică, nu discutam cu nimeni pe teme religioase, nici nu știam să mă închin".

„Pe țărmul mării mă simțeam față în față cu Eternitatea maternă, solitară, misterioasă și infinită, din care curge totul și în care se întoarce totul. Ea mă chema și eu eram cu ea".

„Ne-am văzut [cu natura] și ne am înțeles întru totul: nu numai eu pe ea, dar încă și mai pătrunzător ea pe mine. Și știu că ea mă cunoaște mai adânc și mă vede mai limpede decât o văd eu, dar mai cu seamă ea mă iubește în chip desăvârșit".

„Toată lumea era vie și eu înțelegeam viața ei. Aș fi însă cu totul greșit a interpreta această concepție ca o simplă antropomorfizare ce atribuia lucrurilor și ființelor naturii organe, gânduri, sentimente și dorințe omenești. Ar fi greșit acest lucru și pentru că eu, așa cum se întâmplă cu toți copiii, pierdeam pur și simplu simțul granițelor dintre mine și natură, amestecam aceste două sfere clar distincte în conștiința adultului".

„Percepția infantilă depășește fragmentarea lumii din interior. Și așa este afirmată unitatea ființială a lumii, care nu este motivată de un semn comun sau altul, ci contemplată experimentată atunci când sufletul se unește cu fenomenele percepute. Aceasta e percepția mistică a lumii".

„În ce mă privește cel puțin, pot spune că în toată viața mea ulterioară nu mi s-a revelat nimic nou [...] Toată cunoașterea vieții era deja preformată într-o experiență foarte precoce. Astfel încât atunci când conștiința a luminat această experiență, a găsit-o pe deplin plăsmuită, încolțită, plină de viață, așteptând numai condiții favorabile să îmbobocească".

„Convingerile mele filozofico-religioase ulterioare nu provin din cărțile de filozofie pe care, cu excepții, le-am citit întotdeauna puțin și tot mai fără plăcere, ci din observațiile copilăriei".

„Nu am cunoscut nimic nou, ci doar mi-am adus aminte, da, de fundamentele persoanei mele formate în timpul copilăriei sau, mai corect, care erau germenul inițial al tuturor creșterilor spirituale începând de la primele lucrări ale cunoașterii".

„Toată viața mea am meditat, la drept vorbind, asupra unui singur lucru: asupra raportului fenomenului cu numenul, asupra învăluirii numenului în fenomene, asupra revelării și întrupării lui. Aceasta era chestiunea simbolului. Într-adevăr, toată viața m-am ocupat numai de o singură problemă, a SIMBOLULUI".

1892 se înscrie la Gimnaziul clasic nr. 2 din Tbilisi, are colegi pe viitorul preot și filozof religios Aleksandr Elceaninov (1881 1934), pe viitorul filozof

Vladimir Ern (1882-1917), pe D. D. Burliuk (1882–1967), viitorul poet și pictor, întemeietorul cubofuturismului rus, și chiar pe Lev B. Rozenfeld (1883-1936), alias Kamenev, devenit unul dintre principalii colaboratori ai lui Lenin (ulterior executat de Stalin).

Intense preocupări teoretice și experimentale în științele naturii. Șocul științelor și sentimentul precarității existenței destramă universul magic al copilăriei. Cărțile de fizică, geologie, astronomie și matematică au început să devină veritabile „catehisme" pozitiviste, iar evoluționiștii Laplace, Darwin și Haeckel – adevărați „Părinți ai Bisericii" științei.

„Am învățat să gândesc cu două minți: la suprafață, cu mintea adulților, îmi însușeam legile logicii; în adânc însă, cu mintea mea de copil, înțelegeam lumea ca un partizan al idealismului magic. La periferie puteam apăra cu înflăcărare și uneori fanatism explicația științifică ... și în același timp ... în suflet ... explicațiile științifice, considerându-le așa cum erau în realitate, relative. Simțeam că despre o altă înțelegere a lumii, despre propria mea înțelegere, nu trebuia să vorbesc cu glas tare și de aceea tăceam înaintea altora, căci nu e bine să vorbești cu alții despre tot. Astfel, păream un om de știință, dar înăuntru eram un „mag".

1897, iunie-iulie, călătorește în Germania (Dresden, Bonn, Köln) cu mătușa sa Saparova. Interese în fizică și biologie (ar fi publicat într-o revistă germană un articol despre luminozitatea licuriciului).

1899, primăvara și vara, criză spirituală profundă determinată de limitele cunoașterii fizice: știința îi apare dintr-o dată ca o convenție fără legătură cu adevărul vieții. Momentul decisiv este cel în care are visul metafizic al întunericului și neantului existențial din care aude o voce chemându-l pe nume, convingându-se astfel de caracterul ontologic al lumii spirituale și de faptul că „fără Dumnezeu nu se poate trăi".

Orientare spre filozofie și religie: citește intens pe Tolstoi, Schopenhauer, texte budiste și *Ecleziastul*. Pe 22 octombrie îi scrie lui L. Tolstoi: *„Lev Nikolaevici, v-am citit cărțile și am ajuns la concluzia că nu mai pot trăi așa cum trăiesc eu acum. Închei gimnaziul și în fața mea stă continuarea unei vieți ca povară a altora, cred că pot scăpa de ea numai dacă urmez sfaturile dvs. Pentru a le putea pune însă în practică, am nevoie de răspunsuri la unele întrebări: trebuie folosiți banii? nu trebuie dobândit pământ? trebuie primit de la guvern și cum anume? în ce fel trebuie satisfăcute nevoile spirituale? de unde să luăm cărți, reviste, dacă nu trebuie folosiți banii, și trebuie să ne îngrijim prin muncă fizică numai de hrană? mai poate rămâne timp pentru munca spirituală (formarea proprie)?"*

1900–1904 În iunie 1900 absolvește liceul, luând examenul de bacalaureat cu medalie de aur.

În septembrie începe studiul matematicii pure la Facultatea de fizică și matematică a Universității din Moscova. Audiază prelegerile matematicianului Nikolai Bugaev (1837 1903), întemeietorul aritmologiei, și ale lui Nikolai Jukovski (1847 1921). E atras de tema discontinuității și teoria mulțimilor și a numerelor. În același timp studiază la Facultatea de istorie-filozofie filozofia antică cu Serghei Trubețkoi (1862-1905), mai ales Platon, și psihologia cu Lev Lopatin (1855 1920), ambii prieteni ai lui Vladimir Soloviov (1853-1900).

1901 editează după notițe proprii cursul lui N. Bugaev despre *Calcul integral*, Moscova, 238 p.

1903, toamna Începutul prieteniei cu poetul simbolist Andrei Belîi (= Boris Bugaev) (1880-1934) – fiul profesorului de matematică Nikolai Bugaev –, cu care corespondează intens în perioada 1904-1914, meditând pe tema relației poezie-știință-religie.

1903 publică primul eseu, un text *Despre superstiție și minune*, în revista simboliștilor ruși condusă de D. Merejkovski (*Novîi put'* nr. 8) urmat tot aici (nr. 3, 1904) de *Spiritismul ca anticreștinism*.

1904 prin A. Belîi cunoaște pe simboliștii ruși – aflați, sub inspirația sofiologiei neoromantice a lui Vladimir Soloviov, „în căutarea lui Dumnezeu" – V. Briusov (1873-1924), K. Balmont (1867-1942), D. Merejkovski (1866-1941), Z. Hippius (1869-1945), V. Ivanov (1866-1949) și A. Blok (1880-1921), dar rămâne străin de atitudinea estetizantă și refractară față de instituția eclezială tipică și pentru N.A. Berdiaev (1874-1948) – a acestor reprezentanți esteți ai „noii conștiințe religioase" ruse. Ulterior se va delimita tranșant de aceste poziții atrăgându-și din partea acestora critici care îl vor acuza de obscurantism clerical și reacționarism bigot.

Scrie poemul *Mozaic eshatologic* (publicat în 1907), un imn închinat prieteniei cu A. Belîi, de care se va despărți însă din pricina atracției acestuia spre antroposofia lui R. Steiner. (A. Belîi îi va face un portret în capitolul „Anticii" din cartea sa de memorii *Început de veac*.)

Îi dedică lui A. Elceaninov dialogul *Empireea și empiria* (publicat abia în 1987) [trad. tom. *DD*, pp. 51-118].

În martie îl cunoaște – prin mama lui A. Belîi – pe episcopul Antoni Florensov (1847-1918), retras la Mânăstirea Donskoi din Moscova, care-l devine duhovnic.

Întemeiază împreună cu V. Ern și V. SvenȚițki (1879-1931) cercul de filozofie și istorie a religiei de pe lângă Facultatea de Istorie și filozofie.

Absolvește facultatea cu diplomă de gradul I, pregătind lucrarea de licență *Despre particularitățile curbelor plane ca locuri de întrerupere a continuității* (409 p.), concepută ca prima parte a cărții *Discontinuitatea ca element al unei viziuni asupra lumii* (partea a doua, „Despre particularitățile curbelor algebrice", n-a mai fost scrisă).

Refuză oferta de a deveni asistent la catedra de matematică. Într-o scrisoare din 3 martie către mama sa, în care-și explică gestul prin preocupările sale religioase, își declară intenția programatică: *„de a crea o sinteză între eclezialitate și cultura lumii, de a se uni în chip desăvârșit și fără nici un compromis cu Biserica, de a-și asimila întreaga învățătură a Bisericii, precum și viziunea științifică și filozofică despre lume, inclusiv arta"*.

În două reviste simboliste îi apar eseuri privitoare la implicațiile filozofice ale teoriei discontinuității: *Premise unei viziuni asupra lumii: despre noțiunile de continuu și discontinuu în matematică și filozofie* (*Vesî*, nr. 9) și *Despre simbolurile infinitului în matematică și filozofie (o schiță a ideilor lui G. Cantor)* (*Novîi put'*, nr. 9), acesta din urmă fiind primul studiu publicat în Rusia despre Cantor.

Între anii 1904 și 1910 e sfâșiat de dileme existențiale: Dumnezeu (preoția) sau știință, monahism sau familie. Duhovnicul său, episcopul Antoni Florensov, îl va obliga mereu în astfel de situații să opteze pentru conjuncții (și), iar nu disjuncții (sau). Într-o primă instanță, în septembrie, îl oprește să devină monah, sfătuindu-l să se înscrie pentru studii teologice la Academia Duhovnicească (Teologică) de pe lângă Lavra Troițe-Serghieva (vatra spirituală a Rusiei moscovite medievale), întemeiată în secolul al XIV-lea de Sfântul Serghie de Radonej (1314-1392) și situată actualmente lângă localitatea Serghiev Posad, la 60 km nord-est de Moscova.

1904-1908 stă sub îndrumarea duhovnicească a starețului Isidor Gruzinski (1833-1908) de la Schitul Ghetsimani, de pe lângă Lavra Troițe-Serghieva.

Strânsă prietenie cu Serghi Troițki (1881-1910), coleg de cameră la Academie între 1905 și 1907, căruia îi sunt dedicate primele scrisori ce aveau să devină ulterior *Stâlpul și Temelia Adevărului*; în 1909 acesta s-a căsătorit cu sora lui Pavel A. Florenski, Olga, și a plecat ca profesor la un liceu din Tbilisi.

1905 sub influența revoluției din 1905, înființează împreună cu V. Ern, V. SvenȚițki, A. Belîi, A. Elceaninov și alții „Frăția creștină de luptă", inspirați de idei apocaliptice și de viziunea solovioviană a realizării unei teocrații libere, aceștia militau pentru reforme politice, sociale și bisericești de profunzime, respingând autocrația și monarhismul clerical în favoarea unui gen de socialism revoluționar religios. În 1907, Florenski se retrage din această Frăție.

Volumul *Trepte, 1900-1905* (I. Fără Dumnezeu, II. Idealism, III. Apocaliptică, IV. Ortodoxie) proiectat la Tbilisi nu ajunge să vadă lumina tiparului.

Între 28 august și 8 septembrie, călătorește la Sihastria Optina, de unde ia manuscrisul *Sistemul unei viziuni creștine asupra lumii* (2250 p.) al arhimandritului Serapion Mașkin (1854-1905), cu care corespondase și care decedase subit pe 19 februarie, înainte ca întâlnirea proiectată să aibă loc. P.A. Florenski îi va face în 1906 un portret postum [trad. tom. *DD*, pp. 227-251], încercând fără succes să-i editeze opusul; ale cărții idei centrale – antinomismul rațiunii și depășirea scepticismului printr-o nouă lege a identității după model trinitar – vor avea o importanță decisivă în cristalizarea proiectului „teodiceei" sale (fapt mărturisit în *Stâlpul*..., nota 27, cf. și notele 838, 1039).

Scrie eseul *Hamlet*, dedicat lui S. Troițki (publicat abia în 1994).

Publică traducerea comentată a *Monadologiei fizice* a lui Kant.

1906 într-o scrisoare către A. Belîi din 31 ianuarie, își descrie idealul vieții în felul următor:

> *„Știința, filozofia și toate de felul acesta nu le mai privesc drept «totul». Sensul și țelul activității mele le văd acum în preocuparea față de persoană, dar nu în «sluirea activă» și nu în «slujirea aproapelui» (nici pe acestea nu le mai văd drept «totul»), ci în contactul simplu de la suflet la suflet. Dacă poate fi ceva pozitiv, atunci aceasta se poate face numai în și printr-o relație în care fie și numai doi oameni se înțeleg până la capăt și până la sfârșit, astfel încât fiecare reprezintă pentru celălalt un infinit. Am înțeles că această unitate este fundamentul pentru tot, postulatul oricărei vieți. Dar este oare cu putință? Asta e o întrebare decisivă pentru mine. Dacă în unele momente ea este foarte reală, alteori ea dispare din nou fără urmă și apar granițe între persoane. Și atunci îți se pare că și toate eforturile de a depăși aceste granițe sunt doar astrocneală chinuitoare. ...«Operele» în sine, nesfințite prin relații personale, mi se par inutile; toate «operele» au pentru mine o valoare doar simbolică, în măsura în care exprimă o relație personală și-i servesc: e vorba nu de contacte periferice, ci de o comunitate interioară"*.

Pe 23 martie ține (și publică) la Academie – imitând gestul similar al lui Vl. Soloviov din 1881 – predica din Duminica Crucii din Postul Mare *Strigătul sângelui*, în care protestează împotriva execuției pe 6 martie a locotenentului revoluționar Piotr Schmidt, autorul unui atentat la adresa țarului. În urma căreia e arestat și condamnat la trei luni de închisoare, e închis în penitenciarul Butîrki, fiind însă eliberat de Paști, la intervenția scriitorului Grigori Racinski (1859-1939).

În toamnă se alătură importantei Societăți de filozofie religioasă „Vl. Soloviov", întemeiată la Moscova de Serghei Bulgakov, cu care va lega o strânsă prietenie.

Îi dedică lui Serghei Troițki referatul *Dogmatică și dogmatism* (publicat de un prieten în revista *Hristianskaia Misl* din Sofia) [trad. rom. *DD*, pp. 135-164], discutat pe 20 ianuarie în cadrul cercului de filozofie al Academiei Teologice, în care schițează sensul și liniile programului gândirii sale teologic-religioase; aceasta urma să aibă forma unui diptic alcătuit dintr-o „teodicee" și o „antropodicee". (Tot în acest cerc prezintă referatul „Scopul și sensul progresului – despre anarhie și teocrație".)

Redactează amplul studiu *Noțiunea de Biserică în Sfânta Scriptură* (publicat abia în 1974).

Îi apare traducerea cărții lui Rudolph Sohm, *Structura Bisericii în primele secole ale creștinismului*, Moscova, 258 p. (Rudolph Sohm, *Kirchenrecht. I. Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig, 1892), iar în *Bogoslovskii Vestnik* (nr. 2) publică articolul *Despre tipurile de creștere*.

Începutul corespondenței cu matematicianul Nikolai Lujin (1883-1950).

1907 publică la Serghiev Posad, în 50 de exemplare, placheta de versuri de inspirație simbolistă *În veșnicul azur* (28 p.). În arhiva familiei se mai găsește un ciclu de poeme „bachantice" din 1909-1910.

Pe lângă Societatea de filozofie religioasă „Vl. Soloviov" se creează o efemeră „Universitate teologică liberă", unde Florenski ține un curs de „Introducere filozofică în dogmatica creștină".

1908 anul despărțirilor dureroase, marcat de moartea tatălui său (22 ianuarie) și ulterior a starețului Isidor (3 februarie). Scrie viața acestuia din urmă, pe care o publică inițial în foileton și ulterior separat, sub titlul *Sarea pământului* (1908/1909) [trad. rom. *DD*, pp. 255-341].

Frecventează o vreme cercul simbolist „Turnul" al lui V. Ivanov, unde cunoaște pe Maximilian Voloșin (1877-1932) și Aleksandr Skriabin (1872-1915).

Absolvește Academia Teologică cu teza de licență (de candidat) *Despre Adevărul religios* (10 scrisori, prolog și epilog), publicată parțial (7 scrisori) în culegerea *Voprosi relighii*, nr. 2, pp. 226-384, sub titlul *Stâlpul și Temelia Adevărului. Scrisori către un prieten*.

În august se mută la Serghiev Posad, localitate din imediata vecinătate a Lavrei Troițe-Serghieva.

Pe 17 septembrie susține două prelegeri de probă, „Despre rădăcinile general-umane ale idealismului" și „Antinomiile cosmologice ale lui Kant" (ambele publicate în *Bogoslovskii Vestnik*, 1909), în urma cărora, pe 28 septembrie 1908, își începe activitatea la catedra de istorie a filozofiei a Academiei Teologice de la Serghiev Posad. Aici va ține prelegeri de filozofie antică, mai ales despre Platon, despre filozofia lui Kant, precum și despre filozofia cultului și a culturii. În eseul *Lecție și lectio* (publicat în *Bogoslovskii Vestnik*, 1910), își expune viziunea dialectic-dialogică, interactivă și participativă asupra pedagogiei universitare, mai ales a predării filozofiei.

Din 1908 până în 1916, publică în fiecare an în revista Academiei, *Bogoslovskii Vestnik*, temele cursurilor (și dări de seamă asupra tezelor de licență ale candidaților săi).

În 1908-1909: 1. introducere în istoria filozofiei în legătură cu o fenomenologie a conștiinței; 2. primii pași ai filozofiei antice (presocraticii) și cercetarea fundalului religios al gândirii antice; 3. enciclopedie a matematicii (pentru toate cursurile); 4. seminar – N. Losski, „Bazele intuiționismului".

În 1909-1910, la prelegerile anterioare se adaugă un al treilea curs despre originile idealismului (sofiștii și Socrate).

În 1910-1911: 1. semnificația lui Kant pentru filozofie și viziunea asupra lumii; 2. natura viziunii științifice asupra lumii; 3. *Critica rațiunii pure*; 4. filozofia matematicii; seminar – *Prolegomenele* lui Kant și dialogurile *Lisis* și *Symposion* ale lui Platon.

În 1911-1912: 1. gândire răsăriteană și occidentală (ortodoxie și catolicism, filozofie rusă și europeană); 2. istoria filozofiei antice, peregrinarea ideilor filozofice, relațiile filozofie-religie, filozofie antică-creștinism; 3. pregătirea idealismului antic (sofistica, iluminismul antic); 4. apariția idealismului modern (Kant); seminar – dialoguri platonice și analiza matematică a sofisticii.

În 1913-1915: teme similare, aceeași structură: începuturile filozofiei antice, Platon și Kant.

În 1915-1916: tipuri de gândire ca expresie a orientării fundamentale a spiritului uman spre un obiect sau altul de valorizare necondiționată (comentariu filozofic la „Unde e comoara voastră, acolo e și inima voastră"); orientarea în filozofie după sistemul categoriilor, deducția lor; gândirea occidentală (imanentism, mecanicism, impersonalism, individualism, ostilitatea față de Dumnezeu, caracterul mecanic al culturii); sisteme de categorii (Aristotel, Kant, idealismul german, Hartmann, neokantianismul); gândirea ebraică (dialectica și structura ei muzicală, sistemul de categorii, sefirot, doctrina despre litere și sunete); aventura creștină (Sfânta Euharistie, principiul hristic, Biserica).

1909-1910 trece printr-o dificilă criză sufletească: pentru a se putea preoți, trebuia fie să devină monah, fie să se însoare; duhovnicul său, episcopul Antoni Florensov, îl sfătuiește să se însoare și să rămână dedicat științei.

1910, vara: se căsătorește cu învățătoarea Anna Mihailovna Ghiațintova (1889-1973), sora unui coleg, fiică de țăran din regiunea Riazan, care îi va oferi un climat ideal pentru dubla sa vocație de savant și preot, îi va dărui cinci copii și privilegiul unei vieți conjugale exemplare.

Toamna: Serghei Troițki, prietenul său cel mai apropiat, e omorât din întâmplare de un elev la liceul din Tbilisi unde era profesor.

1911 pe 23 aprilie e hirotonit diacon, iar pe 24 aprilie preot de rectorul Academiei Teologice, episcopul Feodor Pozdeevski, pe seama bisericii din satul Blagoveșcenskoe, la 2,5 km de Serghiev Posad; duhovnicul său, episcopul Antoni Florensov, îl oprește însă de la o activitate pastorală regulată, pentru a se putea consacra studiului.

În perioada 1912-1929 slujeşte ca preot la Capela „Sf. Maria Magdalena" a orfelinatului surorilor de Cruce Roşie din Serghiev Posad.

Iată cum descrie mai târziu (în 1943) prietenul său S. Bulgakov semnificaţia acestui gest:

Preoţia părintelui Pavel ca şi întreaga lui viaţă (dincolo de ceea ce i s-a tras de la furia satanică antiereţinii) reprezenta modul său de autodeterminare care, privit din afară, părea în contradicţie cu circumstanţele în care îl plasase viaţa. Dar să îmbrace sutana – o asemenea nebunie nu i-ar fi trecut prin minte nimănui: nici tatălui său, inginerul, nici profesorilor de la gimnaziu şi de la universitate. Ea nu decurgea obligatoriu nici din intrarea în Academia Teologică, dar se vede că spre aceasta l-a dus glasul lăuntric, alegerea şi vocaţia sa.

O alegere care nu găsise alte pilde în istoria intelectualităţii ruseşti. În societatea rusă, în general, se cunoşteau cazuri izolate de îmbrăţişare a carierei preoţeşti legate de trecerea la catolicism, în lumea aristocratică şi mondenă contaminată de «convertită», nu însă la mujicii pravoslavnici, cu popii lor îmbrăcaţi în grosolane antere de şiac. Putem spune că părintele Pavel, prin exemplul său, a fost cel dintâi care a deschis o asemenea cale. În zilele noastre, tocmai pentru intelectualitatea rusă căreia, din punct de vedere istoric, îi aparţinea totuşi, deşi întotdeauna s-a simţit liber de «intelectualism» şi s-a aflat în luptă cu el.

Prin hirotonia sa a lansat, de bună seamă, o provocare la adresa acestei intelectualităţi, fără să se gândească însă la aşa ceva. Au prins a merge pe acelaşi drum, urmându-i părintelui Pavel, şi alţi oameni cunoscuţi prin structura lor spirituală şi culturală aparte. Ei merg cu el şi în urma lui, fie că îşi dau sau nu seama de acest lucru. Până acum, preoţia era la noi ereditară, un apanaj al sângelui de «levite», legată de un anumit mod de viaţă şi de un profil psihologic aparte, dar în părintele Pavel şi-au dat întâlnire şi s-au contopit tradiţia culturală şi cea bisericească, Atena şi Ierusalimul, iar această sinteză organică este în sine un fapt de importanţă istoric-bisericească.

Ce căuta părintele Pavel în preoţie? Nu era o chemare spre pastoraţie şi omiletică, deşi se înţelege că nu se dădea în lături nici de la aşa ceva. Îl atrăgea în primul rând şi mai presus de toate să stea înaintea prestolului Domnului, adică slujirea liturgic-euharistică. [...] N-aş putea preciza la ce dată a fost hirotonit, cred că în jurul anului 1910. Cu puţin timp înainte de hirotonie s-a căsătorit – eveniment cu totul neaşteptat pentru apropiaţii săi. Cu toate că drumul său ascetic îl condusese iniţial spre monahism, mai târziu asceza mănăstirească avea să se transforme în asceză în familie. A devenit cap de familie, tată afectuos şi grijuliu al câtorva copii. Despărţirea de ei şi grija de soarta lor a fost, de bună seamă, o grea cruce a exilului său. Hotărându-se pentru hirotonie, părintele Pavel a trebuit să treacă peste acel obstacol care pentru noi «intelectualii» care ne întorseserăm la Biserică, era dependenţa acesteia faţă de stat, cezaro-papismul. [...]

Devenit preot şi asumându-şi cu toată răspunderea disciplina ierarhică şi canonică, părintele Pavel a rămas liber şi străin faţă de supunerea oarbă, care nu presupunea vreo îndatorire de conştiinţă, precum şi faţă de considerarea autorităţii ca infailibilă. Şi-a păstrat această libertate şi în teologhisirea sa, impregnată organic de duh bisericesc, sorbindu-şi inspiraţia din Altar. [...]

Era neîntrecut atunci când era vorba de cele ale spiritului şi aş putea să confirm acest lucru pe baza unor date biografice. Lui i se putea aplica întru totul expresia nemţească «nur für schwindelfreie möglich»: a rămas schwindelfreie în preoţia sa.

Caracteristic pentru el era că nu-l întâlneai doar în chilia avvei Isidor, la stareţul pustiei Zosima sau la episcopul Antonie care trăia retras la Mănăstirea Donskaia, ci şi în diferite case ale «Florenţei» noastre moscovite din vremea aceea, la scriitori şi poeţi, chiar şi acolo unde te aşteptai mai puţin să-l găseşti, apărea ca oaspete dorit şi interlocutor de noapte. Riguros ţinător al Bisericii şi al rânduielilor liturgice, rămânea cu desăvârşire liber de orice legalism şi de stilul «papesc», ştiind să se intereseze de ceea ce era esenţial. De aceea nu şi-a găsit un loc adecvat nici în mediul academic, cu atmosfera lui specifică.

Rămânând departe de «modernismul» teologic, adică de raţionalismul aplicat teologiei, nu îi era indiferent raţionalismul în sensul propriu, autentic al cuvântului, recunoscând că fiecare epocă istorică nu are doar dreptul la existenţă, ci şi o lege a existenţei sale, că reclamă exigenţe specifice pentru a putea fi receptată creator, astfel încât fidelitatea faţă de tradiţie să nu devină un conservatorism al stagnării. [I, pp. 9-12]

În iunie se naşte primul său fiu, Vasili (1911-1956).

1912-1917 este redactor la revista Academiei Teologice, *Curierul teologic* (*Bogoslovski Vestnik*), unde publică numeroase texte şi materiale inedite din operele teologilor ruşi din secolul al XIX-lea (ca, de exemplu, Aleksandr Buharin [1822-1877], Serapion Maşkin, F.D. Samarin etc.). În primul editorial precizează:

„Organ al unei şcoli bisericeşti, Curierul teologic e chemat să slujească necontenit intereselor Sfintei Biserici cu metodele şi armele ştiinţei. A descoperi comorile nepieritoare ale Vistieriei Adevărului şi a le aprofunda înţelegerea în conştiinţa contemporană, a explica semnificaţia eternă şi neschimbătoare a cadrului eclezial, a arăta că acesta nu e doar un moment şi un fapt al istoriei, ci şi o condiţie incontestabilă a vieţii veşnice – iată sarcina fermă şi pastorală a acestei slujiri a Bisericii".

În octombrie 1912 plănuieşte următoarea serie de articole programatice pentru a justifica următoarele poziţii: 1. Ascetism vs. eudemonism; 2. Elenism vs. romanism; 3. Gândire intuitivă vs. raţionalism; 4. Lumina elenismului şi Ortodoxia; 5. Slavoslovie (ca simbol); 6. Sobrietate mistică vs. entuziasm isteric; 7. Sacrament; 8. Nume; 9. Gust pentru concret; 10. Persoană vs. lucru; 11. Mistica antecreştină; 12. Francmasoneria etc. – reflecţie vs. pericole.

Strânse legături cu intelectualitatea grupată în jurul Societăţii de filozofie religioasă „Vl. Soloviov" şi a editurii „Calea" (*Put'*), înfiinţate în 1909 şi finanţate de Margarita Kirilovna Morozova, văduva industriaşului M. Morozov, una dintre cele mai interesante figuri ale mecenatului literar şi artistic rus al începutului de secol, cu care Florenski va avea o îndelungată corespondenţă.

Corespondează cu filozofii neoslavofili Vladimir Kojevnikov (1852-1917) şi Feodor Samarin (1858-1916).

Într-o scrisoare din 27 iulie către V.A. Kojevnikov, Florenski face importante precizări şi previziuni cutremurătoare cu privire la destinul său, la etapele gândirii şi operei sale, pe care le vede înşirându-se în secvenţa *katharsis – mathesis – praxis*:

„Articolele mele savante – majoritatea n-au fost încă tipărite, iar unele sunt doar sub formă de schiţe – «studiile» mele etc., studiile şi notele mele matematice sunt toate, aşa cum mi-am spus mereu mie însumi, ta kathartika (lucrări purificatoare),

o dezertare a sufletului meu de contemporaneitate. Poemul [Mozaic eshatologic, 1904, un imn al prieteniei între Florenski și Belîi] e încheierea perioadei catartice. Stâlpul... se află încă în curs de dezvoltare, deși tema lui a apărut cu 9–10 ani mai înainte – ca primă secțiune a lui mathesis [învățăturii] –, cu alte cuvinte tocmai ceea cu excluderea deliberată a tuturor celorlalte teme din ea. Iată de ce și lirismul Stâlpului... nu este, iarăși, ceea ce doreșt, ci un lucru intim personal, retras. Partea a doua a Stâlpului... care există numai sub formă de plan, a doua secțiune a lui mathesis, adică antropodiceea, e despre cult, Sfintele Taine, despre har și întrupare în toate aspectele și modurile. Există o spoară urmă de praxis [acțiune] în ea, dar spor că latura artistică, «fondului» care anticipează deliberat ceea ce va urma, nu va fi lamentația unui părăsit (tocmai motivul pentru care apare problema teodiceei: altfel ar fi o muzică de munte și pastorală), ci o «dramă» în sensul contemporan al cuvântului, tinzând spre tragedie. Cred că pot detecta în viitoarea praxis și tonurile unei tragedii – mister (în sens medieval). Până una-alta, totul e încă numai în mintea mea, și încă nu știu cum va ieși sau dacă se va materializa vreodată. Trebuie să crești ca să poți depăși mathesis-ul și să suferi mult ca să ajungi la mister la praxis. Nu poți scrie decât despre ceea ce ai experimentat și eu abia mă apropii de praxis (dacă voi ajunge aici vreodată e o altă chestiune)".

1913: publică (în *Bogoslovski Vestnik*) fragmente din prelegerile din perioada 1908–1909: „Limitele gnoseologiei: antinomiile fundamentale ale teoriei cunoașterii" și „Stratificarea culturii egeene".

Scrie o prefață la cartea ieroschimonahului Antoni Bulatovici *Apologia credinței în Numele lui Dumnezeu și în Numele lui Iisus*. Alături de S. Bulgakov, M. Novoselov, V. Ern, D. Muretov, V. Kojevnikov și N. Berdiaev, ulterior A.F. Losev, în controversa izbucnită la Athos în 1910–1913 și prelungită în Rusia între adepții și adversarii divinității Numelui lui Iisus, Florenski ia partea adepților cinstirii Numelui lui Iisus (*onomatodoxi, imeslavți*) împotriva adversarilor lor (*imeborți*), care-i acuzau de *onomatolatrie* și care erau susținuți de mitropolitul Antoni Hrapovițki și profesorul Serghi (ulterior mitropolitul Ilarion) Troițki. Chestiunea urma să fie pusă în discuția Soborului Bisericii Ortodoxe Ruse din 1917–1918 cu referatul lui S. Bulgakov, dar n-a mai apucat să fie pusă din pricina Revoluției bolșevice. Ulterior Florenski va scrie studiul *Venerarea numelui ca premisă filozofică*, publicat în tiraj restrâns în 1922. În 1927, Losev va publica la Moscova o *Filozofie a numelui*. Lucrarea cu același titlu a părintelui S. Bulgakov, rămasă neterminată, va fi publicată doar postum (Paris, 1953). Toți aceștia erau adepții unei concepții ontologic realiste și simbolice despre nume și limbaj, fiind adversari ai convenționalismului și nominalismului teoriilor lingvistice moderne.

1914: pe 19 mai, cu discursul introductiv *Rațiune și dialectică* – veritabil discurs despre metodă –, susține teza de doctorat (magistru) cu titlul *Despre Adevărul religios. Încercare de teodicee ortodoxă*, Moscova, 1913, 534 + LXXIII p., condusă de rectorul Academiei, episcopul Feodor Pozdeevski (continuatorul primului ei coordonator științific și promotor al lui Florenski, profesorul de istoria filozofiei A. Vvedenski, decedat în 1913); lucrarea primește premiul „Mitropolitul Filaret". În urma promovării devine – în ciuda reticențelor întemeiate față de nivelul intelectual și moral („fariseismul") al colegilor – profesor extraordinar al Academiei Teologice, succedând lui Aleksi I. Vvedenski (1861–1913), promotorul său. În opinia rectorului – exprimată într-o convorbire cu A. Losev, purtată peste ani

în lagărul unde se aflau închiși amândoi – Florenski era nu numai unul dintre rarii profesori preoți, dar și „singurul profesor credincios din întreaga Academie", toți ceilalți fiind laici formați exclusiv la școala liberalismului teologic protestant de la Tübingen.

La editura „Put" („Calea") apare, tipărită cu caractere slave stilizate și cu viniete din *Symbola et emblemata selecta* a lui Ambodicus, versiunea lărgită și definitivă a tezei de doctorat sub titlul *Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în 12 scrisori* (12 scrisori, 15 excursuri, 1056 note, totul însumând 814 p.).

Într-o dedicație din 9 februarie 1914 a *Stâlpului...* către Alfiorov, Florenski scria următoarele:

> *„Aici se face o încercare de a aplica un număr de noțiuni și operații matematice – fără a le numi măcar – chestiunilor generale privind de viziunea asupra lumii și problemelor vieții spirituale, de a utiliza însuși spiritul matematicii în scopuri filozofice, lăsând deoparte mecanismul matematic. Mai mult, această carte reprezintă prima aplicare în filozofie, cel puțin în literatura rusă, a algoritmului logicii simbolice. Este oare în conștiința mea unica mea carte? Firește că nu: încă mai sunt multe lucruri pe care vreau să le spun. Dar spre ele trebuie trecut ca pe o punte prin această carte, care este o oglindă a vieții mele în momentul în care m-am hotărât să mă transfer la Academie; cu alte cuvinte, reflectă viața mea lăuntrică din anul IV de la Universitate".*

Recenzii și comentarii critice semnificative vor scrie în același an V. Rozanov, episcopul Feodor Pozdeevski (în *Bogoslovski Vestnik*), E. Trubețkoi („Lumina taborică și transfigurarea minții"), N. Berdiaev („Ortodoxie stilizată") și alții.

1915, ianuarie–februarie: este detașat temporar pe front, lângă Cernigov, ca preot militar al unui tren sanitar. Jurnal.

Apar amplul studiu despre *Sensul idealismului* (o introducere la cursul de istorie a platonismului), dedicat lui P. Kapterev, și un eseu despre mistică intitulat *„N-a socotit o știrbire"* (Filipeni 2, 6–8), dedicat lui V. Ivanov.

În decembrie se naște al doilea său fiu, Kiril (1915–1982).

1916: este vizitat la Serghiev Posad de poetul Velemir Hlebnikov (1885–1922).

Publică studiul *În jurul lui Homiakov. Însemnări critice*, 79 p., care va provoca riposta iritată a lui N.A. Berdiaev.

Se alătură „Cercului căutătorilor luminării creștine", întemeiat în 1907 de Mihail Novosiolov (1864–1938) și Feodor Samarin.

Toamna, începe pentru copiii săi redactarea primelor capitole din ciclul *Amintirilor*.

1917: îl vizitează pe pictorul Mihail Nesterov (1862–1942) în atelierul său din Abramțevo; în mai, Nesterov pictează cunoscutul tablou *Filozofii*, reprezentându-l pe părintele P.A. Florenski alături de profesorul (pe atunci laic) Serghi Bulgakov.

Publică fragmente din cursul de istorie a filozofiei antice, sub titlul *Primii pași ai filozofiei*, 75 p., dedicat lui S.N. Bulgakov.

În luna mai, moare filozoful religios V. Ern (fost coleg de la liceul din Tbilisi), al cărui necrolog îl ține Florenski; în iulie moare V. Kojevnikov.

După revoluția din februarie, își scrie Testamentul (completat până în 1923):

„Copiilor mei Anna, Vasile și Oleșka, în cazul morții mele
11 04 1917 Serghiev Posad

1 Vă rog, iubiților ca în ziua în care mă veți conduce la groapă, să vă cuminecați cu Sfintele Taine și dacă acest lucru nu e cu putință, atunci în una din zilele următoare Și în general, vă rog ca în timpul de după moartea mea să vă împărtășiți mai des.

2. Nu plângeți după mine și, pe cât se poate nu țineți doliu. Dacă sunteți veseli și încrezători mă veți odihni. Sufletul meu va fi mereu la voi și, dacă va îngădui Dumnezeu voi veni adeseori să vă văd. Voi însă aveți încredere în Domnul și Maica Sa Preacurată și să nu jeliți.

3 Lucrul cel mai important pentru care vă rog e să vă aduceți mereu aminte de Domnul și sa trăiți în El. Cu asta am spus tot ce e de spus. Restul sunt fie amănunte, fie lucruri de mâna a doua. Acest lucru însa nu trebuie sa-l uitați.

4. Nu vă uitați stirpea, trecutul cunoașteți-i pe bunicii și străbunicii voștri și îngrijiți-vă de pomenirea lor.

08 05 1917

Sileți-vă să aflați cât mai multe cu putință despre trecutul stirpei noastre despre familie casă lucrurile și creștile ei. Siliți-vă să strângeți de la cunoscuți rude și prieteni portrete autografe scrisori, lucrări tipărite sau în manuscris ale tuturor celor care au avut legătură cu familia cu stirpea noastră. Fie ca toată istoria stirpei noastre să fie păstrată în casa voastră și toate cele din jurul vostru să fie saturate de amintirea lor ca să nu fie nimic mort nespiritualizat simple lucruri.

5 Casa și biblioteca să nu le vindeți decât în caz de maximă necesitate. Înainte de toate mi-ar plăcea ca această casă să rămână pe mai departe în stirpea noastră, ca voi și copiii voștri și nepoții voștri să aibă siguranță și ocrotire sub acoperământul Cuviosului Serghie

06 07 1917

6. E convingerea mea că stirpea noastră trebuie să nu lipsească de la altarul lui Dumnezeu. Inima îmi spune că mi-e de îndemnuri dumnezeiește și mie de ochi dușmănoși conduc stirpea noastra spre un singur țel acela de a nu lipsi vreodata de la locul hărăzit nouă la altarul Domnului. O abatere de la acest loc fuga de la altar va aduce o grea soarta asupra casei noastre.

Cred că greutățile prin care a trecut stirpea noastră începând cu străbunicul vostru sunt urmarea depărtării de la altarul Domnului. Fie ca în fiecare generație să fie măcar un preot cel mai bine unul cum sunt eu un preot pentru sine un preot al slujirii lui Dumnezeu tare și are propria sa muncă! Luați aminte copiii mei!

7 Cred că misiunea stirpei noastre nu se afla în domeniul practic administrativ ci în cel contemplativ în gândire în organizarea vieții spirituale în sfera culturii și educației. Siliți-vă să vă gândiți la aceste misiuni ale stirpei noastre să nu vă sustrageți de la împlinirea lor nemijlocită și, după putință, să vă faceți cu statornicie munca încredințata

8 Nu măsurați după putere bogăție influență... Nu tonul ale noastre. Într-o măsură redusă, vin de la sine după necesitate. Altfel viața vă va fi tristă și apăsătoare [...]"

Trăiește evenimentele din 1917-1918 ca o ruptură istorică și epuizare a nihilismului modern cu negre presimțiri că lucruri încă și mai rele abia urmează. Într-o scrisoare din 30 iulie 1917 către A.S. Mamontova, precizează:

„Tot ce se întâmplă acum în jurul nostru desigur că este chinuitor. Dar cred și sper că, o dată epuizat, nihilismul își va dovedi nimicnicia și lumea se va satura de el. Îi va atrage ura tuturor și atunci după eșecul acestei întregi jonglerii, mințile și inimile se vor reorienta dar nu ca mai înainte efeminate și șovăielnice ci înfometate către ideea rusă, a Rusiei a sfintei Rusii. Tot ce iubiți la Abramțevo va străluci cu o putere nouă cu care nu a mai strălucit niciodată pentru că intelectualitatea noastră a fost întotdeauna pe jumătate pe o treime sau pe un sfert nihilistă și acest nihilism trebuia consumat prin trăire așa cum o boala trebuie uneori să treacă printr-o criză. Sunt convins că răul este încă în față iar nu în urmă că starea de criză încă nu s-a terminat. Dar am credința că această criză va purifica atmosfera rusă, chiar atmosfera mondială stricată dacă nu cumva de prin secolul al XVII-lea"

Față de regimul sovietic atitudinea lui P.A. Florenski va fi calea dificilă a împletirii participării active la eforturile tehnologice ale societății sovietice cu refuzul oricărui compromis personal în plan ideologic și spiritual. Exilul este exclus din principiu în favoarea solidarității cu destinul poporului rus și a menținerii vii a unei mărturii spirituale creștine într-o societate brutal ateizată și secularizată.

La sfârșitul lunii octombrie schițează planul „antropodiceei" sub forma unei „metafizici concrete" ulterior, aceasta va primi titlul *La izvoarele apelor gândirii*

1918, februarie se naște fiica sa Olga (căsătorită Trubacova)

În octombrie Lavra Troițe-Serghieva e desființată și trecută în proprietatea statului sovietic, în ciuda pledoariei lui P.A. Florenski de a fi păstrată deschisă ca un „muzeu viu" în care monahii sa performeze zilnic opera de artă totală constituită de Liturghia ortodoxă (*cf. Actul cultic ca sinteză a artelor* [trad. rom. I, pp. 35-46]). Acțiunea va fi interpretată de autoritățile bolșevice ca încercare contrarevoluționară de creare a unui „Vatican ortodox" dar va avea efect în 1920 Lenin va declara lavra monument național scoțând-o oficial de sub incidența devastării.

1919 alături de A. Olsufiev (1895-1937) M. Șik (1886-1938) P. Kapterev și alții funcționează ca secretar al Comisiei pentru protecția monumentelor Lavrei Troițe-Serghieva în cadrul careia prezintă comunicările „Icoanele de rugăciune ale Sfântului Serghie" și „Lavra Troițe-Serghieva și Rusia" [trad. rom. I, pp. 53-72] (în ultima schițează o lectură sintetică a cultului și ideii ruse din perspectivă teologică). Elaborează pe baze matematice și fizice o nouă metodă de descriere și analiză a obiectelor de artă plastică din metal expusă ulterior în cartea *Inventarul panaghiilor Lavrei Troițe-Serghieva din secolele XVI-XIX* Serghiev Posad 1923 276 p.

La Atelierele superioare de artă (VHUTEMAS) ține prelegeri despre *Perspectiva inversă* [trad. rom. I, pp. 73-132 și *PI*, pp. 25-98]

Pe 18 septembrie 1919 întocmește planul publicării *Operelor sale complete* în 15 volume: 1. *Schiță a unei filozofii negative (studii filozofico-matematice)* 2. *Despre particularitățile curbelor plane ca locuri de întrerupere a continuității* 3. *„Stâlpul și Temelia Adevărului". Încercare de teodicee ortodoxă în 12 scrisori*, 4. *Încercare de antropodicee ortodoxă*, 5-7. *La izvoarele apelor gândirii (Schiță a unei metafizici concrete)* 8. *Din istoria filozofiei antice* 9-10. *Elinii și elenismul* 11. *Din istoria filozofiei moderne* 12. *Din istoria terminologiei filozofice*, 13. *Studii și cercetări critice metodologice și pedagogice*, 14. *Studii și cercetări de istoria și filozofia artei și de arheologie*

15. Digresiuni (caractere, portrete și biografii). 16. Cuvânt și discurs; 17. Studii și cercetări teologice. 18. Limbă și datine (materiale și însemnări lingvistice și folcloristice). 19. Încercări literare. Versuri. Amintiri.

1919-1924: după închiderea Academiei Teologice în 1918, la cererea rectorului, își continuă neoficial prelegerile teologice cu tema generală „Filosofia cultului" (1918, 1919 și 1922) (publicate postum în 1977).

În 1924, își vădă deraiarea din pricina dezacordului cu curentul „inovaționist" prosovietic din unele segmente ale Bisericii Ortodoxe Ruse, intens persecutată în majoritatea ierarhiei, clerului și credincioșilor rămași fideli orientării tradiționale. Iată cum descrie S. Bulgakov atitudinea politică și bisericească generală a părintelui Florenski:

„Adept al autohtonismului prin excelență, fără a ține seama de obârșia sa nerusă, sau chiar în pofida ei, părintele Pavel era – sau, mai bine zis, ar fi vrut să fie – și din punct de vedere politic un conservator, deși acest lucru se îmbina la el cu sentimentul apocaliptic și eshatologic al vieții: «aici nu avem cetate stătătoare, ci o căutăm pe aceea ce va să fie». În timp ce întreaga țară era cuprinsă de delirul revoluției, și când și în mediile bisericești apăreau, unele după altele, deși cu o durată efemeră, organizații religioase și politice, părintele Pavel nu le va lua în seamă, fie din indiferență față de tot ce ținea de cele pământești, fie pentru că glasul eternității răsuna în el mai puternic decât chemările timpului. Mișcarea numită «Biserica Nouă», din rândurile clerului rus, transformată ulterior în «Biserica vie», n-a găsit aici un ecou la părintele Pavel, oricât de mult îl nemulțumea osificarea vieții noastre bisericești. Creștinismul lui n-a fost nici «social», deși încă de pe atunci în jurul lui apăruseră curente de acest fel. O asemenea conduită însă, putea fi considerată mai puțin decât orice ca derivând din instinctul de conservare: era doar o pojghiță superficială care ascundea combustia intensă a unui foc spiritual, deși această ardere nu se lăsa percepută decât prin lumina lină pe care o iradia. De aceea n-a fost agitat nici de schimbarea raporturilor dintre Biserică și stat de după revoluție.

El rămânea mereu liber față de stat, de la care n-a așteptat nimic nici înainte, nici după revoluție, străin fiind de orice slugărnicie, atât de jos în sus, în fața stăpânirii, cât și de sus în jos. Se poate spune, oricât de paradoxal ar părea, că părintele Pavel a trecut prin întreaga catastrofală noastră epocă de parcă sufletește nici n-ar fi luat-o în seamă, ignorând aparențele ei revoluționare. Această indiferență se exprimă și în loialitatea lui, în «supunerea față de orice stăpânire». În mod paradoxal, chiar și față de cea care ținea și Biserica sub mâna. Dar atunci când spunem acest lucru, trebuie să luăm în considerare măsura dragostei de libertate a celui care știa, în chip inteligent, nu doar să «asculte» de stăpânire, dar și să nu i se «supună» în ceea ce considera a fi esențial și de maximă importanță" [*I*, pp. 10-11].

1919, 23 ianuarie/ 5 februarie: moare la Serghiev Posad controversatul scriitor și filozof Vasili Rozanov (1856-1919), cu care se afla în relații de corespondență [*cf. I*, pp. 27-34] și prietenie din 1909 și care nutrea pentru Florenski o adevărată venerație:

„Este Pascal al vremurilor noastre. Este Pascal al Rusiei noastre, adevăratul conducător al tineretului slavofil moscovit, sub a cărui influență se află multe minți și inimi din Moscova, din Serghiev Posad și din Petersburg. În afara erudiției ieșite din comun și a nenumăratelor sale lecturi, el arde de cel mai autentic entuziasm pentru adevăr. Știți, uneori mi se pare că e sfânt: într-atât este de excepțional... Cred, și sunt convins în adâncul sufletului că este cu mult deasupra lui Pascal: prin descoperirile idealice și asocierile de idei total ieșite din comun sau, mai precis, prin deslușirea sensului adânc al lucrurilor, este, în esență, de nivelul lui Platon al grecilor".

Ține prelegeri la „Asociația unională a inginerilor ruși" și la „Societatea unională a electrotehnicienilor ruși". Până în 1928, la toate adunările publice, la serviciu în instituțiile sovietice și oriunde în public, părintele P. Florenski va apărea în ținută preoțească: sutana, culion și cruce preoțească pe piept, stârnind senzație.

1919-1921: predă fizica, geometria, matematica, astronomia și istoria culturii materiale la Institutul de educație populară Serghiev Posad. Prelegerile de matematică urmau să fie strânse într-o *Enciclopedie a matematicii*. O primă parte despre *Număr ca formă* (din care se cunoaște numai eseul *Numerele pitagorice*) e gata pentru tipar în 1921-1922, dar nu apare.

1920: continuă să scrie la *Amintiri*.

Lucrează cu ultramicroscopul la Institutul de histologie din Moscova.

Conduce cercetările pentru obținerea carbolitului (material plastic izolant – varianta rusească a bachelitei) la fabrica moscovită „Karbolit", la invitația directorului ei, V. Lisev, și el fost student al matematicianului Jukovski.

1921-1924: este cercetător în cadrul „Administrației superioare a industriei electrotehnice" (GLAVELEKTRO) sovietice, aflată sub conducerea lui Lev Troțki, în domeniile tehnica de înaltă tensiune, transformatoare, materiale izolante.

Deține catedra (special creată pentru el) de analiză a spațialității în artă la Atelierele superioare de stat pentru artă (VHUTEMAS), condusă de prietenul său, graficianul Vl. Favorski (1886-1964), redactând ciclul de prelegeri despre *Analiza spațialității în operele de artă*, gata pentru tipar în 1924 [trad. rom. parțială *Pl*, pp. 99-138].

1921: la Mănăstirea Petrovski din Moscova, ține prelegeri de teologie despre „Locul în istoria culturii și premisele înțelegerii creștine a lumii".

Devine colaborator în Comisia de stat pentru electrificarea Rusiei, specializarea câmpuri electrice și izolatori.

Participă la al 8-lea Congres de electrotehnică, la care se discută planul de electrificare (GOERLO) a Rusiei sovietice.

1922: apare *Mărimi imaginare în geometrie* (72 p.), reprezentând textul unei lucrări de seminar din 1902 și prezentate profesorului L. Lahtin pe vremea când era student la matematică; în 1921 a revăzut manuscrisul, pe care l-a prezentat completat cu § 8 la sesiunea „Asociației unionale a inginerilor ruși", iar în 1922 a adăugat § 9, redactat cu ocazia aniversării a șase sute de ani de la nașterea lui Dante, în care apare – cu ajutorul teoriei relativității și geometriei neeuclidiene – imaginea geocentrică despre lume din *Divina Comedie*: univers curbat eliptic, nelimitat, dar finit, în centrul căruia se află pământul. Eseul stârnește admirația lui M. Voloșin, Osip Mandelștam, Evgheni Zamiatin, Mihail Bulgakov (care s-a inspirat din el în redactarea ultimelor capitole din *Maestrul și Margareta*) și Aleksei Losev (1893-1990), dar declanșează critici virulente din partea ideologilor

sovietici, care publică în revistele de „specialitate" recenzii denunțătoare anti-vizual din partea V. Ter-Oganesian, „Împotriva Contraciei". În *Sub stindardul marxismului* nr. 9-10 1922 poetul S. Gorodețki „Florenski contra Copernic". În *Stindardul roșu*, nr. 12 1923. Represaliile încep rând, lămurit statul sovietic avea nevoie încă de știința lui Florenski.

Într-o scrisoare din 13 septembrie către departamentul de conducere al partidului, Florenski își justifică viziunea asupra:

„În elaborarea unei viziuni unitare asupra lumii, a unei ideologii a unei relații unitare concrete cu lumea, am fost și sunt principial ostil spiritualismului, idealismului abstract și metafizicii abstracte. Dintotdeauna am fost de părere că viziunea asupra lumii trebuie să aibă puternice rădăcini concrete și să influențeze o întreprindere vie în tehnică, astfel că "Sunt întotdeauna adeptul unei geometrii specializate în scopul unei aplicații tehnice în electrotehnică (lucrarea mea fundamentală despre spații și câmpuri electrice va fi publicată în scurt timp). În această perspectivă, și pasajele lucrărilor mele aflate în discuție nu trebuie interpretate izolat, ci trebuie văzute în contextul întregii cărți despre mărimile imaginare și al lucrărilor mele științifice în genere, care mă apropie în același timp de științele tehnice ale Academiei Superioare a Industriei Electrotehnice (teoria mărimilor imaginare e aplicabilă fizic și deci tehnic)"

Pe aceeași poziție a scrisorii, editura „Pomorie" anunță publicarea unei ediții în cele patru volume a lucrărilor de compunere despre gândire, lucrări de o structură interioară, cu următorul plan:

I. 1. *Ve Mahonej*
2. *Cât și unde*
3. *Paragrafe privind* (trad. rom. I pp. 73-132 și PI pp. 25-98)
4. *Gândire și limbă. Știința ca descriere simbolică* [PI pp. 247-265] / *Dialectica / Antinomia limbii* [PI pp. 157-243] / *Termenul / Situațiile existenței / Magia cuvântului / Venerarea numelui ca premisă filosofică*

II. 5. *Întruparea formei* (articulare și unitate) *Homo faber / Prelungirea organelor / Proiecția organelor* [PI pp. 139-158] / *Simbolica vieții / Spațiul temporal și anatomia mistică / Ritmurile / Microcosmos și macrocosmos*

III. 6. *Forma și organizarea. Noțiunea de formă / Întregul / Drumul scalei / Întregul în timp / Organizarea timpului / Culori creative / Semnatura vieții / Formele formei*
7. *Numele* (istoric, genealogie, simboluri)
8. *Sensul idealismului* (interfețele gândirii și a feței)
9. *Rădăcinile general umane ale idealismului* (filosofia popoarelor)
10. *Metafizica numelui în lumina istoriei*
11. *Nume și personalitate*
12. *Despre cuvântare în filosofie* (filosofie și sentimentul al vieții). *Înțelegerea mecanicistă a lumii / Kabbala / Ocultism / Creștinism*
13. *Planul și cer* (filosofie, astrologie, științele naturii)
14. *Crucea de o mie de ani și legea permanenței*

Iischele *Iconostasul* [trad. rom. I pp. 173-259] conceput ca parte a filosofiei cultului, redactată în anii 1918-1922. Alături de studiile redactate în aceeași vreme și grupate sub titlul *La cumpăna apelor gândirii*, proiectele despre filosofia cultului construit „antropodiceea" lui P.A. Florenski.

Devine împreună cu arestul, Fedrov (alături de Vl. Hlebnikov, B. Pasternak și alții) membru al Uniunii literar-artistice post-avangardiste *Makovec* (un loc împlăcut aceste era numele colinei pe care în secolul al XIV-lea Sfântul Serghie de Radonej ridicase fundamentele mănăstirii sale cu hramul „Sfânta Treime"). Cronica de N.M. Cereșniov (1865-1973) grupează apel la împreunarea artei „totalitate postlacrimistă" pentru o nouă artă „sinceră" în vedere să ducă la schimbarea ontologică a vieții, cu un fel de liturghie extraeclezială pentru transfigurarea universului (inspirată din ideile lui N. Fiodorov, 1832-1903). În cele două numere ale revistei cu același titlu Florenski publică studiile *Actul valorii* și *esenței a artelor* [trad. rom. I pp. 35-46] și *Semne cereștii gânduri despre semne și culori* [trad. rom. I pp. 47-52] (un al treilea număr, *Despre scriere*, n-a mai putut apărea, revista fiind desființată)

În comitetele redacționale Introducerea (și articolul despre „Fransu") la un dicționar al simbolurilor (*Symbolarium*) ce urma să fie redactat împreună cu Aleksandr Larionov și alți specialiști.

1923: În perioada campaniei duse de autoritățile bolșevice pentru schimbarea toponimelor, numelor de persoane, de familie etc., între 1923 și 1926, P.A. Florenski scrie cartea despre *Nume*.

Ține necrologul cunoscutului preot moscovit **Aleksei Meciov** (1859-1923), care și-a pus în față toate comunitatea credincioșilor și a mărturisitorilor religioase care îndurau de expulzarea masivă a acestora din Rusia sovietică, prin decretul special al lui Lenin din septembrie 1922.

Continuă redactarea *Antinomiilor*

În revista *Electrificarea* (nr. 7-8 și 11) publică studiile *Caracterul experimentală a câmpurilor electrice* și *Despre formularea legilor electromagnetismului*

Este atacat de reprezentanții Artei constructiviste „proletcultiste sovietice" în revista lui Maiakovski *LEF* (*Frontul artei de stânga*) pentru „interpretarea mistică a legilor artistice" și „colaborare" cu Favorski, aici reflectat cu participarea lui Florenski și Favorski din VHUTEMAS

1924 În revista engleză *The Pilgrim* (4/1924) apare eseul *Creștinism și cultură*. Începe să lucreze în Comitetul pentru norme și reguli electrotehnice.

Publică în revista *Electrificarea* (nr. 8) articolul *Spațiul, masa și vidul*.

Tot publică monografia electrotehnică *Materialele izolante și aplicațiile lor tehnice I. Caracteristici generale* 388 p.

În acest timp se naște fiica sa Maria-Tinatin.

Scrie eseul *Despre cântul de papagi Efimov* (trad. rom. PI pp. 159-165).

Criză profundă. Însemnări în caietul „Crini de 24"

1925-1933 conduce Secția pentru materiale a Institutului național de cercetări electrotehnice.

În vara anului 1925 călătorește în Caucaz pentru a verifica posibilitățile de producere a bachelitei ca material izolant.

Într-o antologie în documente despre creștinismul ortodox (*Östliches Christentum. Dokumente Bd II Philosophie* pp. 28-194) în traducerea lui N. von Bubnoff și îngrijirea lui R. Ehrenberg, apar ample fragmente din *Stâlpul și Temelia Adevărului*, singurele texte florenskiene accesibile în cultura europeană până în anii '70.

1926 ține prelegerea festivă (publicată în *Electrificarea* nr 12) la împlinirea a 50 de ani de la inventarea lămpii cu arc electric de către Pavel Iablocikov

1927-1933 este redactor responsabil pentru secțiunea electrotehnică a marii *Enciclopedii tehnice sovietice* (36 volume). În total elaborează 134 de articole care apar în volumele 1-23. *Dicționarul de termeni fizici, chimici și tehnici* (1928-1931) aferent *Enciclopediei* apare „cu strânsa colaborare a lui P.A. Florenski"

1927-1936 corespondează cu geochimistul și filozoful VI Vernadski (1863-1945). Reflecții comune despre *noosferă* (Vernadski) și *pnevmatosferă* (Florenski)

1927 În volumul 44 al *Enciclopediei* Institutului biobibliografic „Granat" apare puternic cenzurat „*autoreferatul*" lui P.A. Florenski, text încifrat de auto-definire esențial pentru orice exegeză. Dată fiind importanța lui îl reproducem mai jos în traducere după versiunea sa integrală, redactată la cererea Institutului (care nu găsise pe nimeni în stare să scrie o prezentare a lui Florenski) în 1924 și publicată abia în 1981

Date biografice. *S-a născut pe 9 ianuarie 1882 la Evlah, gubernia Elisavetpol, unde tatăl său construia pe atunci calea ferată transcaucaziană. Copilăria și-a petrecut-o la Tbilisi și, în principal, la Batumi. A învățat la Gimnaziul clasic nr. 2 din Tbilisi, pe care l-a absolvit în anul 1900. Și-a continuat studiile la Facultatea de matematică și fizică a Universității din Moscova, secția matematică. În anul 1904 a încheiat aici cursurile, specializându-se în matematică pură și a rămas la catedră. A scris o lucrare de licență [candidat] pe temă propusă din proprie inițiativă „Despre particularitățile curbelor plane ca locuri de întrerupere a continuității", această lucrare își propunea să fie o parte din studiul cu caracter de filozofie generală „Discontinuitatea ca element al unei viziuni asupra lumii". La Universitate Florenski a lucrat cu precădere în atmosfera ideilor teoriei funcțiilor cu valabilitate variabilă a lui N.V. Bugaev și sub protecția prietenească a lui N.E. Jukovski. În paralel cu preocupările matematice și fizice, a urmat studii de filozofie la Facultatea de istorie și filozofie cu S.N. Trubețkoi și L.M. Lopatin. În anul 1904 Florenski a devenit student la Academia Teologică din Moscova și în acel timp s-a stabilit în Serghiev Posad. În Academie s-a preocupat de discipline indispensabile pentru el în elaborarea unei viziuni generale asupra lumii, filozofice, filologice, arheologice, de istoria religiilor și, în parte, și-a continuat lucrările matematice. La sfârșitul anului IV a fost ales la catedra de istoria filozofiei, pentru ca după aceea să predea în cadrul ei din anul 1908 în calitate de docent, iar din 1911 în calitate de profesor, după ce a promovat la treapta de doctor [magistru] cu teza „Despre adevărul duhovnicesc".*

Lecțiile și seminariile lui erau consacrate precumpănitor problemelor de istorie a viziunii despre lume. În paralel cu preocupările filozofice Florenski a lucrat și, în parte, a predat în domeniile matematicii și fizicii. În anul 1911 a primit demnitatea de preot, fără a avea însă obligații parohiale. Din 1911 și până în 1917 a fost redactor la organul „Curierul teologic", căruia s-a străduit să-i dea un caracter istoric și în care a publicat o serie de documente care luminează istoria viziunii despre lume și a școlii din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea. În anul 1917 Florenski a predat lecții cu caracter fizic și matematic într-un institut pedagogic și a elaborat un curs de metodică a geometriei, o enciclopedie a matematicii, totodată a devenit colaborator al unei

secțiuni muzeale, a elaborat o metodică de analiză estetică și descriere a obiectelor de artă veche, la care a cooptat datele tehnologiei și geometriei. Ca rezultat al acestor preocupări, au fost scrise o serie de comunicări și au fost alcătuite inventare, editate numai în parte.

Viziunea asupra lumii. *Sarcina vieții sale Florenski și-o înțelege drept construcția unei căi spre o viitoare viziune integrală asupra lumii. În acest sens, poate fi numit filozof. Dar în contrast cu metodele și sarcinile reflecției filozofice stabilite în epoca modernă, îi repugnă construcțiile abstracte și epuizarea după scheme a plenitudinii problemelor. În acest sens, trebuie considerat mai degrabă un cercetător. Perspectivele largi au fost întotdeauna legate la el de examinări concrete și atent desfășurate ale unor probleme particulare, adesea extrem de speciale. Drept urmare, viziunea asupra lumii desfășurată de el este elaborată contrapunctic, plecând de la un număr de teme de concepție a lumii strâns legate de o dialectică particulară, din care nu se pretează unei scurte expuneri sistematice. Structura ei are caracter organic, nu logic, și formulările particulare nu pot fi separate de materialul concret. Tema conducătoare a viziunii lui Florenski cu privire la istoria culturii este percepția culturii ca un proces unitar în timp și spațiu, cu negarea ce decurge de aici a evoluției și progresului culturii. În ce privește viața culturilor particulare, Florenski dezvoltă ideea dependenței lor de schimbarea ritmică a două tipuri de cultură: medievală și renascentistă. Primul tip e caracterizat de organicitate, obiectivitate, concretețe, autocoerență, al doilea – de fragmentaritate, subiectivitate, abstracțiune și superficialitate. E convingerea lui Florenski că cultura renascentistă europeană și-a încheiat existența la începutul secolului XX, iar o dată cu primii ani ai noului secol, se pot observa în toate liniile culturii primii germeni ai unei culturi de tip nou.*

Propria sa viziune asupra lumii Florenski și-o consideră conformă cu factorii care au determinat stilul secolelor XIV-XVI în Evul Mediu rus, dar el prevede și dorește alte structuri care corespund unei întoarceri mai și mai adânci la Evul Mediu. Drept lege fundamentală a lumii Florenski consideră cel de-al doilea principiu al termodinamicii – legea entropiei –, privit în sens larg, ca lege a Haosului în toate domeniile constituției lumii. Lumii i se opune Logosul, principiu al ektropiei. Cultura este lupta conștientă contra nivelării lumii: cultura constă în izolarea unui obstacol în calea procesului de nivelare universală, și în sporirea diversității potențialelor în toate domeniile, ca o condiție a vieții, în opoziție cu nivelarea, cu moartea.

Orice cultură reprezintă un sistem integral și solid închegat ca mijloc de realizare sau descoperire a unei valori adoptate ca fundamentală sau absolută, servind adică drept obiect de credință. Primele interpretări ale acestei credințe în funcțiile imprescriptibile ale omului determină punctele de vedere în domeniile legate de aceste funcții, cu alte cuvinte în toată existența într-ucât este legată de om. Aceste puncte de vedere sunt categoriile, dar nu abstracte, ci concrete (a se vedea Kabbala), manifestarea lor în act este cultul. Așa cum dă mărturie și etimologia, cultura derivă din cult, cu alte cuvinte, nu este o ordonare a întregii lumi după categoriile cultului. Credința determină cultul, iar cultul determină noțiunea de lume, din care derivă apoi cultura.

Monismului etic naturalist dublat de un dualism metafizic Florenski îi opune un dualism etic alături de un monism metafizic, de aici lupta cu concepțiile maniheismului, gnosticismului, bogomilismului, care străbat întreaga societate.

Aceeași poziție a lui Florenski se regăsește și în teoria cunoașterii. Iluzionismului, subiectivismului și psihologismului el le opune realismul drept convingere în realitatea transsubiectivă a existenței: existența se revelează nemijlocit cunoașterii. Percepția nu

e subiectivă, ci subiectuală, aparține adică subiectului, deși se află în afara lui. Cu alte cuvinte, în cunoaștere se manifestă extinderea autentică a subiectului și unirea autentică a energiei sale (în sensul terminologiei secolului al XIV-lea) cu energia realității cunoscute. Pe de altă parte însă, în opoziție cu sistemul închis în sine al unei cunoașteri în general acceptate sau dorite unitare (stilul gândirii franceze și mai ales germane), Florenski aderă la stilul gândirii anglo-americane și îndeosebi răsăritene, și consideră orice sistem legat în mod nu logic, ci teleologic, și vede în această fragmentaritate și contradictorialitate logică consecința inevitabilă a însuși procesului cunoașterii, care pe planurile inferioare e făcut din modele și scheme, iar pe planurile superioare din simbol. Limbajul simbolurilor este una din problemele teoriei cunoașterii.

Structura rațiunii cunoscătoare e deasupra logicii și de aceea ea include contradicția fundamentală a celor două tendințe care îi sunt constitutiv proprii: aproximativ unul și același lucru în același timp este existență și sens, oprire și mișcare, finitate și infinitate, legea identității (înțelegând prin aceasta legea identității, a contradicției și a terțului exclus) și legea rațiunii suficiente. Și cum rațiunea nu poate activa fără prezența comună a ambelor tendințe, orice act al rațiunii eșuează automat și toate structurile ei se țin numai prin forța principiilor care se combat și se elimină reciproc. Adevărul imuabil este cel în care o puternică afirmație e unită cu negația ei puternică, cu alte cuvinte, este contradicția extremă; e imuabil pentru că are deja inclusă în el negația sa extremă, și de aceea tot ce s-ar putea obiecta împotriva adevărului imuabil ar fi mai slab decât negația inclusă în el. Obiectul care corespunde acestei antinomii ultime este, în mod evident, atât realitatea adevărată, cât și adevărul real. Acest obiect, origine a existenței și sensului, e perceput prin experiență.

Viziunea asupra lumii a lui Florenski e formulată în principal pe terenul matematicii și e străbătută de principiile ei, chiar dacă nu folosește limbajul ei. De aceea pentru Florenski lucrul cel mai important în cunoașterea lumii este legătura generală ca relație funcțională, dar înțeleasă în sensul teoriei funcției și aritmologiei. În bine domină discontinuitatea în raport cu legăturile și discretul în raport cu realitatea lumii. Ceea ce pentru pozitivism și kantianism e inacceptabil ca întrerupere a continuității, corespunde potrivit legităților funcțiilor discontinue, polivalente, pe mai multe planuri, fără derivate etc. Pe de altă parte, caracterul discret al realității duce la confirmarea formei sau ideii (în sens platonico-aristotelic) ca întreg unitar care, înainte de părțile ei, le determină de la sine, dar nu este compusă din ele. De aici interesul pentru ecuațiile integrale și funcțiile liniare ale suprafețelor etc., tot de aici, pe de altă parte, și orientarea pitagoreică și năzuința de a înțelege numărul ca formă, iar în legătură cu multiplanitatea sau polifonia realității și inaccesibilitatea reciprocă fiecăruia dintre planuri (transcendentism convențional) e năzuința de a da un model obiectiv al imaginarului.

În raport cu spațiul și cu timpul există la Florenski un atomism „sui generis". Lupta cu concepția kantiană despre spațiu și recunoașterea caracterului convențional și insuficienței flexibilității a spațiilor proiective neeuclidiene au îndreptat atenția lui Florenski spre spațiile neproiective și topologie. În mod semnificativ, tocmai în acest domeniu s-a format viziunea sa estetică (seria de prelegeri despre „analiza spațialității în artele plastice", ținută la Atelierele Superioare de Artă).

Florenski vede în matematică premisa indispensabilă și primă a viziunii asupra lumii, dar găsește în autoreferențialitatea matematicii cauza sterilității ei culturale; e necesar ca impulsurile care orientează spre matematică să vină, pe de o parte, dinspre înțelegerea generală a lumii, iar pe de alta parte, dinspre studiul experimental al lumii și de la tehnică. Investigațiile personale ale lui Florenski sunt îndreptate în

ambele direcții, dar ca obiect al tehnicii servește electrotehnica, în mod predominant câmpurile electrice și mediile lor materiale. În sens larg, studiul câmpurilor este legat de chestiuni de geometrie, de filozofia naturii și estetică, iar studiul materialelor de histologia materialelor ca domeniu de aplicare a studiilor asupra mulțimilor și teoriei funcțiilor.

În fine, se cer menționate cercetările asupra limbii; negând logica abstractă a gândirii, Florenski vede valoarea gândirii în manifestarea ei concretă ca revelare a personalității. De aici interesul pentru investigația stilistică a manifestărilor gândirii. Pe lângă aceasta, negând gândirea fără cuvinte, Florenski vede în studiul cuvântului principalul instrument de pătrundere în gândirea altuia și de formare a gândirii proprii. De aici cercetările sale de etimologie și semasiologie.

Opere. Din cauza împrejurărilor exterioare și, în parte, a unora interioare, Florenski n-a tipărit cea mai mare parte a lucrărilor sale; au fost publicate însemnări în general ocazionale sau excursuri din opere mai mari.

Dintre cele inedite menționăm: „La cumpăna apelor gândirii", „Filozofia cultului", „Analiza spațialității în artele plastice", „Numărul ca formă", „Autobiografie", „Despre particularitățile curbelor plane ca locuri de întrerupere a continuității", „Materiale pentru studiul limbii și existenței în gubernia Kostroma", „Viața și personalitatea lui A.M. Buharev", „Viața și personalitatea arhimandritului Serapion Mașkin", „Lecții pentru o enciclopedie matematică" (în particular o nouă abordare a problemelor topologiei), „Primii pași ai filozofiei", „Dicționar de simboluri grafice" (operă vastă realizată împreună cu A.I. Larionov), „Tehnologia materialelor neconductoare de electricitate", „Porozitatea porțelanului izolator și metoda de măsurare și calcul a suprafețelor corpurilor neregulate", „Integratorul electric", „Instrumente hidrostatice și electrotehnice pentru rezolvarea ecuațiilor algebrice și transcendente", „Vechile nume rusești ale pietrelor prețioase", „Evaluarea calității producției" și altele. Pe lângă aceasta a ținut un curs pe problemele creației.

În 1919, Florenski stabilește o legătură mai strânsă cu tehnica: ține o serie de referate la Asociația Panrusă a Inginerilor, la Societatea Rusă a Electrotehnicienilor și la alte asociații, publică o serie de articole în „Electrificarea" și alte gazete tehnice. Din acel timp lucrează în Consiliul Rus Suprem al Economiei Naționale (VSNH), inițial la „Karbolit", apoi la GLAVELEKTRO. Atât într-un loc, cât și în celălalt, se ocupă de problemele principale legate de câmpurile electrice și materiale izolatoare. În 1921, Florenski ține prelegeri la Atelierele Superioare de Artă (VHUTEMAS) și elaborează un curs de analiza spațialității. În același timp conduce lucrări experimentale la Institutul de Stat pentru Experiențe Electrotehnice, iar în 1924 devine director al recent înființatului Laborator de Cercetare a Materialelor. În 1924 e ales membru al Consiliului Electrotehnic Central și lucrează în domeniul standardizării în Comitetul Unificat Moscovit pentru Norme și Reguli Electrotehnice (MOKEN). În paralel cu aceasta, urmează o muncă experimentală și literară în legătură cu activitatea pe lângă Consiliul Special pentru Ameliorarea Calității Producției.

Într-o scurtă autobiografie redactată tot în 1927, Florenski își preciza poziția politică:

„În chestiuni de politică n-am nimic de spus. Potrivit înzestrării mele, a preocupărilor mele și a convingerilor câștigate din istorie că evenimentele istorice nu evoluează exact așa cum prevăd cei ce participă la ele, ci după legi până acum neclarificate ale

dinamicii sociale m-am ținut în permanență departe de politică și, pe lângă aceasta, sunt de părere că e dăunător pentru societate dacă oamenii de știință, chemați să fie experți imparțiali, se amestecă în lupta politică. Niciodată în viață n-am aparținut vreunui partid politic.

I se publică lucrările *Porozitatea porțelanului izolator*, 65 p. și *Amvrosii Troițki, sculptor din secolul al XV-lea*, 58 p. + 35 ilustrații, ultima avându-l drept coautor și pe contele Iuri Olsufiev.

Contribuie decisiv la crearea noului ulei de motor anticoagulant numit de oficialități „decanit" în cinstea aniversării Revoluției bolșevice.

1928: mai e arestat „pentru propagandă religioasă sub masca activității științifice" împreună cu alți 80 „foști" și alți preoți și credincioși din Serghiev Posad – de OGPU în cadrul unei ample operațiuni a poliției secrete sovietice de reprimare a reprezentanților vechii societăți ruse refugiați, ca odinioară în istorie, în jurul sanctuarului Sfântului Serghie. Închis în temutul penitenciar Butîrki e anchetat, iar în iulie este exilat în orașul Gorki (Nijni Novgorod), unde lucrează în laboratorul radio și continuă să redacteze articole pentru *Enciclopedia tehnică*.

La intervenția Ekaterinei Peșkova, prima soție a lui Maksim Gorki, în septembrie e rechemat la Institutul electrotehnic din Moscova, ca șef al secției de materiale plastice izolatoare.

Publică în revista *Cultura matematică* (nr. 8) *Sensul fizic al curburii spațiului* (fragment din prelegerile privind *Analiza spațialității*, 1923-1924).

Între 1928 și 1933 publică o serie de articole tehnice în reviste de specialitate (*Curierul electrotehnic*, *Jurnalul electrotehnic*, *Natura*, *Reconstrucția socialistă și știința*).

I se publică monografia *Carbolitul. Producție și proprietăți*, 125 p. În prefață scrie:

„Carbolitul face parte din grupul materiei organice prin care industria intră într-o competiție deschisă cu natura și care, în acest sens, poate fi văzut ca semn al unei noi epoci sintetice în relație cu lumea. Relația anterioară se exprima în decantare, separație și analiză. Noua relație nu se mulțumește cu produse finite, ca le realizează prin combinații artificiale, orientând procesul spre scopuri stabilite în prealabil. Trei regnuri ale naturii – regnul animal prin produsele petroliere, regnul vegetal prin produse carbonifere și regnul mineral prin diferite săruri și legături anorganice – trebuie să se unească pentru a produce corpul solid carbolit, care amintește soliditatea lemnului, durabilitatea cauciucului, de rășină și os, dar în același timp le depășește pe toate prin îmbinarea armonioasă a proprietăților lor".

1929: participă la conferințe despre materiale izolatoare, grafit etc.

La Berlin se publică în retipărire anastatică 99 de exemplare din *Stâlpul și Temelia Adevărului*. Reapariția suscită reacții critice în presa rusă din emigrație: recenzia negativă intitulată „Tortura spiritului" (*Put*, Paris, nr. 20, 1930, pp. 102-107) a părintelui G. Florovsky, principal reprezentant din emigrație, alături de V. Lossky, al teologiei ortodoxe neopatristice, ostilă din principiu genului filozofiei religioase reprezentate de un Soloviov, Florenski sau Bulgakov.

Conținutul acestei recenzii negative va fi integrat ulterior de G. Florovsky în capitolul final din ampla sa sinteză istorico-critică numită *Căile teologiei ruse*,

publicată în 1937 la Paris, verdictul său negativ contribuind decisiv până astăzi la descalificarea ca neortodoxă a gândirii florenskiene și discreditarea definitivă a figurii sale în cercurile ortodoxe hiperconservatoare.

1930: devine director adjunct pentru probleme de știință la Institutul unional pentru electrotehnică, conducând și secțiile de vid, rucatren, metrologie și lumină.

Campanie de demascare în presa sovietică a „misticismului" filozofic și științific al lui A. Losev (1893-1988) și P.A. Florenski. În cartea sa apărută în 1929 cu titlul *Cosmosul antic și știința modernă*, Losev relua și dezvolta interpretarea dată de Florenski teoriei relativității ca sprijinind imaginea antică despre univers. În urma conferinței lui G. Graber de la Institutul de filozofie al Academiei Sovietice „contra misticismului militant al lui A. Losev", Losev este arestat și trimis într-un lagăr de muncă, de unde revine 11 luni mai târziu, „convertit" formal la marxism (cu toate acestea, va reîncepe să publice abia în 1954).

1931: călătorii în vederea identificării de resurse pentru producerea de materiale izolante la Mariopol (grafit), Kerci (fier), Tbilisi și Ciatura (magnetit).

1932: devine membru al Comisiei pentru standardizare a denumirilor și simbolurilor tehnice de pe lângă Consiliul de apărare al Uniunii Sovietice.

Contract cu editura Forțelor aeriene sovietice pentru monografia *Materiale electrotehnice. Curs de cercetare pentru tehnica electro și radio*, care n-a mai apărut.

Apare în revista *Reconstrucția socialistă și știința* (nr. 4) ultimul articol publicat în timpul vieții, *Fizica în slujba matematicii*, care va contribui la condamnarea sa. În finalul articolului, Florenski scrie:

„Matematicienilor nu le va mai rămâne nimic altceva de făcut decât să recunoască deschis caracterul telepatic al cunoașterii lor sau să admită la fel de deschis că știința lor este una mediată și că prin aceasta au introdus ca legitim în matematică un lucru de care s-au folosit mereu în mod nelegitim: percepția interioară a diferitelor forțe ale naturii și a proprietăților lor inerente. Atunci însă axiomatica matematică va trebui transformată din temelii. O deplasare relativ mică în direcția naturii fizice, intuitive, a cunoștințelor matematice (mă refer la cele două principii ale relativității) a condus la consecințe imprevizibile. Până în ce profunzime va trebui transformată gândirea matematică atunci când s-a clarificat natura condiționată și scolastică a formalismului matematic actual și s-a înțeles că matematica provine din viață, e intuită de ea și servește ei. Matematica se bazează în esență pe intuiție, nu pe intuiția izolată, introdusă pe furiș, pe minimumul de viață admis, ci pe plenitudinea vieții".

Florenski e violent criticat pentru interpretarea „mistică" a „teoriei idealiste", „produs al științei burgheze", a relativității de G. Fridman (*Teoria relativității și propaganda religioasă*, 1932) și matematicianul ideolog E. Kolman („Contra noilor revelații ale obscurantismului burghez", *Bolșevik*, nr. 12/1933). Ultimul scria astfel: „Lachei cu diplomă ai popimii folosesc sub nasul nostru matematica pentru formele cele mai bine mascate de propaganda religioasă a idealismului. P.A. Florenski nu e doar un simplu popă obișnuit: el este un militant ultrasavant al ortodoxiei celei mai reacționare a «sotnelor negre» [grupare politică ortodoxă rusă de extremă dreaptă dinainte de 1917], al idealismului celui mai cras și al

obscurantismului cel mai agresiv", făcând în final apel la „vigilența revoluționară" necesară „pentru stăvilirea încercărilor de a acoperi cu gunoi idealist conștiința societății socialiste fără clase".

1933, 25 februarie, este arestat în locuința din Moscova de poliția secretă sovietică OGPU, sub acuzația de „agitație și propagandă contrarevoluționară și activitate contrarevoluționară organizată", căzută sub incidența bine cunoscutului articol 58-10/11 din Codul Penal sovietic și închis din nou la Butîrki. Ancheta a fost condusă de temutul Șciupelko, împuternicitul OGPU pentru districtul Moscova (ulterior condamnat la moarte și executat de NKVD pentru falsificarea proceselor-verbale și aplicarea torturii în anchete). Pe baza denunțului smuls de NKVD de la profesorul de drept P.V. Ghidulianov, arestat cu câțiva ani înainte, împreună cu P.A. Florenski a fost arestat un grup întreg de profesori și oameni de știință care ar fi aparținut unei organizații politice contrarevoluționare („Partidul renașterii Rusiei") conduse de P.A. Florenski și din care ar fi făcut parte, pe lângă Ghidulianov, academicianul N.P. Lujin, S.A. Ciaplghin și alții, acuzată de a fi urmărit crearea unui guvern republican sprijinit pe Biserica Ortodoxă și unirea între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică.

Pe 16 martie scrie în arest un text de 50 de pagini conținând o *Propunere cu privire la structura statului viitorului* (centralizare politică – descentralizare a culturii, educației, economiei și comerțului). În cinda viziunii utopice nedemocratice (sfera politicii trebuie lăsată în mâna experților, sub conducerea unei personalități puternice, profetice) și izolaționiste (națiunea trebuie să fie o entitate autosuficientă din punct de vedere economic, militar etc.), Florenski nu convinge anchetatorii, care așteptau o mărturisire și o retractare.

Pe 26 iulie, un tribunal special OGPU alcătuit din trei persoane („troika") îl condamnă la zece ani muncă silnică în Siberia Orientală.

La începutul lui decembrie intră în lagărul „Svobodnîi" de pe magistrala Baikal-Amur (BAMLAG), unde este repartizat în secția de cercetare științifică.

1934, primăvara, la vestea confiscării bibliotecii sale, Florenski scrie șefului de șantier al BAMLAG următoarele:

„Toată viața mi-am consacrat-o muncii științifice și filozofice... nu am cunoscut niciodată nici odihna, nici distracțiile, nici plăcerile. Acestei slujiri a omenirii i-a revenit nu numai întregul meu timp și toate puterile mele, ci și modestul meu salariu folosit pentru completarea cărților, pentru fotografii, corespondență și altele. Astfel ajungând la vârsta de 52 de ani, am strâns materiale care trebuiau să fie prelucrate urmând să dea rezultate prețioase, deoarece biblioteca mea nu era numai o colecție de cărți, ci conținea și o serie de selecții pe anumite criterii și teme, gândite deja demult. Se poate spune că operele erau pe jumătate gata, fiind păstrate însă sub forma unor note din cărți, a căror cheie îmi este cunoscută numai mie. În afară de asta, adunasem desene, fotografii și o mulțime de însemnări de prin cărți. Însă astăzi întreaga trudă a vieții mele a dispărut, pentru că toate cărțile, materialele, caietele mele, precum și manuscrisele mai mult sau mai puțin prelucrate mi-au fost confiscate din ordinul OGPU. Cu această ocazie mi au fost confiscate nu numai cărțile personale, ci și cele ale fiilor mei, care învață în institute științifice, ba chiar și cărțile pentru copii, inclusiv manualele. La condamnarea mea din 26 iulie 1933 de către PPOGPU departamentul Moscova, nu a fost vorba de confiscarea averii... și de aceea confiscarea

cărților și a rezultatelor cercetărilor mele științifice și filozofice este pentru mine o grea lovitură [...]; distrugerea rezultatelor muncii mele de o viață este pentru mine mult mai grea decât moartea fizică.

Pe 15 noiembrie e transferat în stațiunea experimentală pentru cercetarea solului înghețat din Skovorodino, în regiunea Amur (granița ruso-chineză).

Cercetările sale despre proprietățile mecanice și conductibilitatea electrică a solului regiunilor cu îngheț veșnic au intrat în monografia *Construcția pe solul înghețat*, 1940 (372 p.), semnată de Nikolai Bîkov și Pavel Kapterev (acesta din urmă vechi prieten al lui Florenski, arestat împreună cu el): numele lui P.A. Florenski nu este menționat.

Strânge material pentru un dicționar oroceno-rus și începe poemul *Oro*.

În iulie-august e vizitat de soție și trei dintre copiii săi, pe care îi îndeamnă să „nu-și tradeze convingerile". Respinge însă – invocând Psalmii 4, 11-13 – propunerea de a pleca în străinătate la intervenția lui Masaryk, președintele Cehoslovaciei. Încă în timpul vizitei familiei e trimis la izolator pentru 40 de zile, după care, pe 1 septembrie, este expediat în lagărul special din clădirile fostei Mănăstiri Schimbarea la Față a sfinților Zosima și Savatie (secolul al XV-lea) de pe insulele Solovki* din Marea Albă, unde ajunge (după o călătorie cu peripeții: în cursul căreia este atacat și jefuit în lagărul de tranzit Kem) în a doua parte a lui octombrie.

La Solovki lucrează în fabrica de iod, unde brevetează zece procedee de obținere a iodului din alge și agar-agar.

1935-1936: ține în lagăr prelegeri de matematică, fizică, de tehnologia și chimia plantelor acvatice.

Continuă corespondența cu Vernadski prin intermediul familiei, fiul său Kiril fiind din 1935 laborant la Vernadski.

Ține până în iunie 1937 o emoționantă corespondență (103 scrisori numerotate) cu familia: soție, mamă și copii. Unele scrisori au valoare testamentară:

„De multă vreme am ajuns la concluzia că viața ne realizează toate dorințele, dar cu mult prea mare întârziere și într-un mod caricatural, greu de recunoscut. În ultimii ani am visat o viață dusă în imediata vecinătate a unui laborator și lucrul s-a întâmplat, dar la Skovorodino. Am vrut să mă ocup de chestiuni de sol și lucrul s-a

* În anul 1923 Mănăstirea Solovki a fost închisă și transformată în primul lagăr sovietic de reeducare a opozanților, lagăr model pentru ceea ce avea să devină ulterior Arhipelagul GULAG, sistemul concentraționar sovietic. Pe 20 februarie 1937 s-a hotărât transformarea lagărului în închisoare specială (până la 2 noiembrie 1939, când începutul războiului a dus la transferarea deținuților în Siberia și crearea la Solovki a unei baze navale sovietice). Numai foarte recent a ieșit la iveală faptul că după această dată o parte din deținuți a fost încarcerată, iar alta lichidată. În octombrie 1937, troika specială NKVD din regiunea Leningrad a dat ordin să fie împușcați 1825 de prizonieri din fostul lagăr: 200 au fost împușcați direct pe insule, iar 509 au fost transferați la Leningrad, unde au fost executați în perioada decembrie 1937 – februarie 1938; ceilalți 1116 deținuți au fost transportați cu trenul la Medvejegorsk (Karelia), fiind executați și îngropați aici între 27 octombrie și 4 noiembrie 1937, împreună cu alți deținuți (în total aproape 500), în 150 de gropi comune în pădurea Velma de lângă Sandarmoch.

întâmplat tot aşa. Am visat odinioară să trăiesc într-o mănăstire, şi acum trăiesc într-o mănăstire, dar pe insulele Solovki. În copilărie visam să trăiesc pe o insulă, să observ fluxul şi refluxul şi să am de-a face cu algele acum sunt pe o insulă unde domneşte fluxul şi refluxul şi mă ocup de alge. Dorinţele se împlinesc astfel încât nu le mai recunoşti, şi abia când au trecut de multă vreme. Te sărut, iubită Anulia, nu-ţi pierde curajul. P. Florenski" (7 noiembrie 1934)

„Îmi scrii că nu particip la eforturile fizicii actuale. Asta nu pentru că nu sunt la Moscova. Spiritul fizicii moderne, extrema ei abstracţie faţă de fenomenele concrete, înlocuirea formelor fizice prin formule analitice îmi sunt străine. Trăiesc cu totul într-o percepţie şi înţelegere a lumii goetheano-faradayană. Fizica actuală e chintesenţa gândirii burgheze, şi nu înţeleg de ce mai există o preocupare cu ea în ţara sovietelor. Fizica viitorului trebuie să o apuce pe alte căi, trebuie să se îndrepte spre forma concretă. Trebuie să şi revizuiască poziţiile fundamentale, nu mai poate rămâne pe lângă o gândire vadu învechită. Nici în Moscova n-aş participa la eforturile fizicii actuale, ci m-aş ocupa de cosmofizică, de principiile fundamentale ale structurii materiei aşa cum sunt date în experienţa nemijlocită şi nu cum sunt construite abstract din premise formale. Mai aproape de realitate, mai aproape de viaţă! asta e orientarea mea. Nu fără motiv am intrat mai de mult în studiul materialelor electrotehnice. Te sărut, iubită mamă" (23-25 aprilie 1936)

„Sarcina vieţii nu e aceea de a-şi petrece viaţa în linişte, ci de a trăi demn şi de a nu fi inutil şi un balast pentru ţara ta. Când intri într-o fază tumultuoasă a vieţii istorice a ţării tale sau chiar a lumii întregi, când se decid probleme mondiale, fireşte că e greu, e nevoie de eforturi şi suferinţe, dar tocmai aici trebuie să te arăţi om şi să îţi dovedeşti demnitatea. Au existat şi epoci paşnice şi liniştite. Dar a folosit oare majoritatea acești ani de linişte? Fireşte că nu, s-a ocupat de jocul de cărţi, de intrigi şi flecăreli goale şi s-au făcut foarte puţine lucruri demne de atenţie. Au fost atunci oamenii mulţumiţi? Nu, erau chinuiţi de plictiseală, şi-i lichidau chiar arogant socotelile cu viaţa. Când privesc în urmă la viaţa mea (la vârsta mea, lucrul e deosebit de recomandabil), nu văd ce aş mai schimba esenţial viaţa dacă ar fi să o mai încep o dată în alte condiţii. Fireşte, aş lăsa în urmă unele greşeli, erori şi pasiuni, dar acestea nu m-au deviat de la orientarea fundamentală şi de aceea nu îmi fac reproşuri. Aş fi putut da mai mult decât am dat şi până în ziua de azi puterile mele nu s-au epuizat, dar umanitatea şi societatea sunt astfel încât n-ar putea primi de la mine lucrurile cele mai valoroase. M-am izbit în contrariu şi dacă se vorbeşte de vină, aici stă vina mea. Probabil că peste 150 de ani posibilităţile mele s-ar fi putut folosi mai bine. Totuşi, când privesc mediul înconjurător istoric al vieţii mele, nu simt nici o remuşcare în constanţă pentru viaţa mea dumpositivă. Regret chiar că nu v-am putut vedea mai mult, că n-am dat copiilor tot ceea ce aş fi vrut să le dau" (3 decembrie 1936 – 4 ianuarie 1937)

„Numesc tradiţional [destinul lui Puşkin] pentru că în Puşkin se împlineşte legea universală potrivit căreia profeţii sunt ucişi cu pietre, iar o dată morţi li se înalţă monumente. Puşkin n-a fost nici primul, nici ultimul: destinul celor mari e suferinţa, suferinţa ce le vine de la lumea din afară şi suferinţa interioară ce le vine de la ei înşişi. Aşa a fost, aşa este şi aşa va fi. De ce anume? Este vorba de o diferenţă de fază între societate şi cei mari, creşterea e inegală: măreţia este distanţa faţă de valorile medii caracteristice ale societăţii şi propria lor constituţie în măsura în care aparţine societăţii. Dar nu suntem mulţumiţi cu răspunsul la întrebarea «de ce?» şi vrem un

răspuns la întrebarea «pentru ce?». Este limpede că aşa e făcută lumea, încât tot ceea ce i se dă trebuie plătit cu suferinţe şi persecuţii. Cu cât e mai dezinteresat darul, cu atât mai aspre sunt persecuţiile şi mai cumplite suferinţele. Aceasta e legea vieţii, axioma ei. Lăuntric o simţi inelucrabilă şi generală, dar când te izbeşti de realitate, în fiecare caz în parte dai peste ceva nou şi neaşteptat" (13 februarie 1937)

„Am totuşi ferma convingere că în lume nimic, bun şi rău, nu se pierde şi, chiar dacă rămâne ascuns mai mult sau mai puţin, el va ieşi la iveală mai curând sau mai târziu. Pentru viaţa personală, această convingere este poate puţin reconfortantă. Dar dacă arunci o privire exterioară asupra ta ca element al vieţii lumii, fiind convins că nimic nu se pierde, poţi lucra liniştit, chiar dacă pe moment aceasta nu produce nici un efect exterior imediat şi manifest" (23 februarie 1937)

„Aş dori să îţi scriu ceva – scrie fiului său Kirill – despre lucrările mele sau, mai exact, despre sensul lor, esenţa lor lăuntrică, încât să poţi continua gândurile care nu mi s-a îngăduit să le duc la bun sfârşit (aici nu există sfârşit), dacă cel puţin le-aş fi putut face înţelese altora.

Ce am făcut toată viaţa mea? Am privit lumea ca întreg [ţelos], ca imagine şi realitate unitară, dar în fiecare clipă sau, mai bine zis, în fiecare etapă a vieţii mele dintr-un anume unghi de vedere. Am investigat conexiunile lumii într-o secţiune transversală într-o anume direcţie, pe un anumit plan, şi m-am silit să înţeleg structura lumii pe baza indiciului care mă interesa în etapa respectivă a vieţii. Secţiunile s-au schimbat, dar nici una n-a luat locul alteia, ci îi adăuga ceva. De aici dialectica neîncetată a gândirii (schimbarea planurilor), cu permanenta orientare spre lume ca întreg. Căutarea mea era prea abstractă şi prea generală. Concret, este vorba de a cerceta în toate sferele naturii semnificaţia unui element chimic sau a altuia, dintr-o legătură, a unui tip de legătură, a unui tip de sistem, a unei forme geometrice, a unei texturi, a unui tip biologic, a unei formaţiuni etc., pentru a investiga chipul individual al acestui moment ca natură ca unui calitativ divinei şi de neînlocuit. Împotriva mecanicismului grosolan sau fin care neagă calitatea, e pusă în lumină natura calitativ deosebită unică a momentelor individuale care sunt universale în semnificaţia lor şi individuale în esenţa lor. «Ce este generalul? Cazul individual» (Goethe). Lucrez mereu cu cazuri individuale, observ în ele apariţia concretă a universalului, cu alte cuvinte, observ eidos-ul platonico-aristotelic (fenomenul originar al lui Goethe). Tatăl meu îmi vorbea despre incapacitatea mea de a gândi abstract şi de aversiunea mea faţă de gândirea particulară ca atare. «Punctul tău tare e aici acolo unde concretul se leagă cu universalul». E adevărat. Ştiu că mi se reproşează fragmentarea. E corect, dar numai în aparenţă, fiindcă din copilărie şi până în ziua de azi gândesc cu încăpăţânare la unul şi acelaşi lucru, dar acest unu are nevoie de acces din multe laturi. Poate că lucrul întrece puterile mele, dar el nu este o fragmentare, ci o întreprindere uriaşă ce necesită multă muncă... Până ce nu am răsucit cu mâinile mele, am analizat şi calculat eu însumi, nu înţeleg fenomenul, pot vorbi despre el şi medita la el, dar nu mi-a devenit încă propriu. Nu că nu mi-aş putea permite să abordez fenomenele în mod general sau abstract, nu vreau să fac aceasta. Nimeni nu ar observa poate dacă n-am mai proceda aşa, dar gândirea abstractă îmi dă senzaţia de neonestitate şi şarlatanie, şi aşa percep şi majoritatea generalizărilor altora. Or, generalul, universalul trebuie să apară în individual şi concret. Ţi-am scris toate acestea, poate îţi vor fi de folos" (21 martie 1937).

„Epopeea uzinei noastre de alge se încheie în aceste zile. Cu ce mă voi ocupa în continuare, nu ştiu, poate cu iemnul, aş dori chiar să aplic în acest domeniu analiza

matematică. Sfârșitul muncii asupra algelor era de așteptat. Întotdeauna a fost așa în viața mea: o dată ce stăpâneam obiectul, din motive independente trebuia să-l părăsesc și să încep altceva. Probabil că aici se află un sens mai adânc, din moment ce acest lucru se repetă de-a lungul unei vieți întregi – o lecție de dezinteresare, și totuși totul e atât de istovitor".

Opera vieții mele e distrusă: niciodată nu voi mai avea dorința de a reînvia munca acestor cincizeci de ani. N-aș mai avea dorința pentru că n-am lucrat pentru mine, nici spre a scoate de aici vreun avantaj, și dacă umanitatea, în numele căreia n-am cunoscut viața personală, a socotit să anuleze tot ce am făcut pentru ea, neașteptând pentru aceasta decât momentul în care opera era aproape încheiată, cu atât mai rău pentru umanitate: atunci să încerce ca să facă tot ce a distrus. Cu toate condițiile în care mă aflu, ajung să mai primesc ceva literatură și văd că alții lucrează asupra unor chestiuni pe care le am lucrat singur, orbecăind și dibuind. Desigur, bucată cu bucată și încetul cu încetul, tot ce am făcut va fi făcut de alții, dar va trebui timp, poate, bani și noroc. Prin distrugerea a ceea ce s-a făcut în știință și filozofie oamenii s-au arătat așa cum sunt – atunci la ce-mi servește să mi fac griji pentru mine însumi? Deși lucrez, o fac pe chestiuni secundare sau cu totul accesorii: nici condițiile de muncă, nici vârsta, nici moralul nu-mi dau posibilitatea să mă ocup de lucrurile primordiale. Cunosc suficient de bine istoria și dezvoltarea istorică a gândirii pentru a prevedea timpul în care se vor căuta bucățică cu bucățica fragmentele a ceea ce a fost distrus. Faptul nu mă bucură, dimpotrivă: prostia omenească e detestabilă, ea durează de la începutul istoriei și, fără îndoială, va dura până la sfârșitul ei. Cu atât mai rău. Pentru mine, faptul e lipsit de interes" (10-11 martie 1937).

„Propria mea activitate nu-mi este atât de importantă și aș prefera să fiu singur cu gândurile mele. Nu sunt nici măcar sigur dacă le va primi viitorul, fiindcă atunci când vor fi ajuns la el, viitorul își va avea propriul lui limbaj și propria sa procedură. În ultimă instanță sfârșesc bucuros gândirii, dacă viitorul ajungând aici din altă parte se va spune: «În 1937, cutare (Numele) a exprimat aceeași idei într-un limbaj demodat»" (23 martie 1937).

Într-una din ultimele scrisori, presimțindu-și sfârșitul aproape, face pentru fiul său Kiril un ultim testament literar, grupându-și contribuțiile originale în patru mari clase:

„I. În matematică: *1. Conceptele matematice ca elemente constitutive ale filozofiei (discontinuitate, funcții ș.a.m.d.). 2. Teoria mulțimilor și teoria funcțiilor cu variabilă reală. 3. Mărimi imaginare în geometrie. 4. Individualitatea numerelor (numărul ca formă). 5. Studiul curbelor în concreto. 6. Metodica studiului formelor.*

II. În filozofie și istoria filozofiei: *1. Rădăcinile cultice ale începuturilor filozofiei. 2. Fundamentul cultic și artistic al categoriilor. 3. Antinomiile rațiunii. 4. Studiul istorico-filologic și lingvistic al terminologiei. 5. Fundamentele materiale ale antropodiceei. 6. Realitatea spațiului și timpului.*

III. În istoria artei: *1. Metodica descrierii și datării obiectelor artei ruse vechi (sculptură, bijuterii, pictură). 2. Spațialitatea în operele de artă (mai cu seamă în arta plastică).*

IV. În electrotehnică: *1. Studiul câmpurilor. 2. Metodica studiului materialelor electrice, bazele studiului materialelor electrice. 3. Importanța structurii materialelor electrice. 4. Răspândirea rășinilor sintetice. 5. Utilizarea diferitelor deșeuri pentru producerea maselor plastice. 6. Răspândirea și prelucrarea elementelor de depolarizare.*

7. Clasificarea și standardizarea materialelor, elementelor etc. 8. Studiul mineralelor carbonice ca grupă unitară. 9. Studiul diferitelor minerale. 10. Studiul sistematic al micii și descoperirea structurii ei. 11. Studiul solurilor și pământurilor. Iodul.

Neclasificate: *Fizica terenurilor înghețate. Valorificarea utilizării algelor și iodului"* (13 mai 1937).

1937, 20 februarie. lagărul special Solovki e transformat în închisoare cu condiții inspirite de detenție.

Pe 25 noiembrie, în secret, este condamnat la moarte de un tribunal militar extraordinar („troikă") NKVD din Leningrad, în cadrul vastei acțiuni de lichidare a ultimelor elemente ne- și antisovietice organizate de Stalin cu ocazia împlinirii a două decenii de la Revoluția din octombrie. Între 1937 și 1938, troicile speciale au condamnat la moarte prin împușcare cca 700 000 de persoane, ale căror morminte rămân în marea lor majoritate necunoscute până în ziua de azi.

Pe 8 decembrie, Florenski – numit de cei ce-l cunoșteau un *„Leonardo da Vinci"* sau un *„Pascal rus"* – este executat prin împușcare la Leningrad. Informația a fost comunicată familiei de KGB abia la 24 noiembrie 1989; până în 1989, data „oficială" a decesului părintelui Florenski fusese una „fictivă" – o dată tipică de GULAG: 15 decembrie 1943. Dovada sinistră a tragicului adevăr era copia anexată după următorul document din arhivele KGB:

„Act nr. 684. Sentința Troikăi VNKVD-LO [Administrația Comisariatului Poporului pentru Afaceri Interne, Districtul Leningrad], *nr. de protocol 199 din 25 noiembrie 1937 cu privire la condamnatul la pedeapsa maximă Florenski Pavel Aleksandrovici. Sentința a fost executată la 8 decembrie 1937, dată la care s-a întocmit și prezentul act. Comandantul VNKVD LO, locotenent de securitatea statului* [indescifrabil], *8 decembrie 1937.*

1943, aprilie: cu ocazia sesiunii comemorative dedicate părintelui P.A. Florenski de Institutul „Saint-Serge" din Paris, prietenul său, părintele Serghii Bulgakov, citește o importantă evocare (trad. rom. 1, pp. 5-14): *„S-ar putea spune că viața i-a oferit alternativa de a alege între Paris și Solovki, iar el s-a hotărât pentru patrie, deși acest lucru însemna și Solovki, dar a vrut să împărtășească destinul poporului său. El însuși și destinul său sunt măreția și faima Rusiei, dar și una dintre cele mai mari crime ale ei".*

1958, 5 mai: sentința din iulie 1933 e anulată, iar Florenski este reabilitat, numele său fiind înscris pe un monument din grădina Academiei Teologice din Zagorsk (Serghiev Posad).

În **1967**, în nr. 3 din seria de „Studii cu privire la sistemele de semne" editată de cunoscuta școală de semiotică a culturii de la Tartu (Estonia), apare *Perspectiva inversă*, primul text al lui Florenski publicat în URSS după 1932. El va fi urmat, în 1971, în nr. 5, de *Numerele pitagoreice* (1922), *Legea iluziei* (1921-1924) și *Symbolarium* (1923). În 1969, revista *Arta decorativă a URSS* publică *Proiecția organelor* (1922).

În **1970** apare, în volumul 5 (pp. 377-379) al *Enciclopediei filozofice sovietice*, un amplu și obiectiv articol dedicat lui P.A. Florenski, semnat de R.A. Galțeva; critica de partid n-a uitat să remarce dimensiunile articolului, mai mare decât articolele consacrate lui Holbach și Helvetius la un loc.

Pe 6 martie 1969 la Academia Teologică din Zagorsk (numele sovietic al localității Serghiev Posad) se desfășoară o seară comemorativă dedicată lui P.A. Florenski. Tot în 1969 *Jurnalul Patriarhiei Moscovei* (*Jurnal Moskovskoi Patriarhii*) nr. 4 și 9, publica eseurile florenskiene *Spirit și carne* (1914) și *Icoanele de rugăciune ale Cuviosului Serghie de Radonej* (1919). Tot aici apare, în 1972, un eseu dedicat memoriei părintelui Florenski de G. Troițki.

În 1972, 1974, 1977, 1983 și 1986 anuarul *Studii teologice* (*Bogoslovskie Trudi*) al Patriarhiei Moscovei publică ample culegeri din lucrările teologice inedite ale lui P.A. Florenski (*Iconostasul*, *Materiale eclezeologice*, *Macrocosmos și microcosmos*, *Empireea și empeiria*). Tot aici, în 1982, cu prilejul centenarului nașterii, ieromonahul Andronik Trubaciov (nepot după soră) publică primul indice complet al tuturor lucrărilor publicate de P.A. Florenski în Rusia și URSS. *Jurnalul Patriarhiei Moscovei* publică, tot în 1982, o serie de articole cu privire la personalitatea, opera și gândirea creatoare ale lui P.A. Florenski (Innokentii Prosvirin, Andronik Trubaciov, Ioann Sviridov și Vladimir Ivanov) reprezentând comunicările prezentate cu ocazia unui simpozion comemorativ ținut pe 22 februarie 1982 la Academia Teologică din Zagorsk (o sesiune similară a avut loc pe 8 aprilie 1982 și la Academia Teologică din Leningrad).

Începând din 1971, periodicul *Curierul Asociației Studenților Creștini Ruși* (*Vestnik russkago hristianskago dvijenia*), editat la Paris de Nikita Struve, publică constant materiale inedite ale lui P.A. Florenski, care circulau în samizdat. În 1985, apare la Paris, la „YMCA Press" (coordonată de același N. Struve), un prim volum de *Opere* cuprinzând studii despre artă editate tot după versiuni samizdat (volum publicat în limba română în 1994, în traducerea lui Boris Buzila, de Editura Anastasia sub titlul *Iconostasul*).

În 1972, „YMCA Press" din Paris publică prima monografie (modestă, dar onestă) asupra lui Florenski, care a circulat în Rusia sub formă de samizdat: cartea lui S.I. Udelov (pseudonimul lui S.I. Fudel [1900-1977], fiu de preot, prieten cu Florenski), *Ob O. Pavle Florenskom*, 134 p.

În 1974 la Milano și în 1975 la Lausanne, apar traduceri integrale ale *Stâlpului și Temeliei Adevărului* în limba italiană (P. Modesto, prefața de Elemire Zolla) și, respectiv, franceză (C. Andronikof).

În anii '70 încep să apară primele monografii despre gândirea florenskiană universitățile pontificale italiene și teologii catolici deținând nu numai prioritatea, dar și supremația absolută în domeniu: Giulio Accarini, *P. Florenskij e la filosofia dell'unitotalità* (nepublicată), Sacro Cuore, Milano, 1974 și Constante Altissimo, *Gli elementi tradizionali della contemplazione nell'interpretazione filosofico-teologica di P. Florenskij* (nepublicata), Istituto Orientale di Roma, 1979.

În 1984 apar primele două monografii florenskiene riguroase, reprezentând totodată analize detaliate (din perspectivă romistă) ale *Stâlpului și Temeliei Adevărului*, elaborate ca teze de doctorat în cadrul unor universități pontificale din Roma:

– Robert Slesinski, *P. Florensky. A Metaphysics of Love*, Crestwood-New York, 259 p., și

– Michael Silberer, *Die Trinitätsidee im Werk von P.A. Florenskij. Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin*, Würzburg, 303 p.

Tot în 1984, Andronik Trubaciov – nepotul lui P.A. Florenski – susține la Academia Teologică din Zagorsk teza (nepublicată) de magistru *Preotul P.A. Florenski. Personalitate, viață și creație (teodiceea și antropodiceea)*.

În 1990 Z. Kijas susține la Universitatea Catolica din Louvain teza (nepublicată) *Dieu, mesure de l'homme selon P.A. Florensky. Esquisse d'une anthropologie théandrique orthodoxe*.

Între 10-14 ianuarie 1988 și 19-23 aprilie 1990, la Universitatea din Bergamo (Italia), au loc două simpozioane internaționale consacrate lui P.A. Florenski, moștenirii lui și culturii epocii sale. Actele au fost publicate de specialiștii Nina Kauchtschischwili, Michael Hagemeister și N.M. Bonețki:

– *P.A. Florenski i kultura ego vremeni*, Marburg, 1995, 602 p., și

– *Sviașcenik P. Florenski: osvoenie naslediia*, Moscova, 1994, 292 p.

Recent, tot în Italia, au apărut alte două remarcabile analize (disertații doctorale) ale gândirii florenskiene:

– Natalino Valentini, *La sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, Bologna, 1997, 318 p., și

– Lubomir Žak, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Roma, 1998, 516 p.

O altă lucrare de ultimă oră este cea semnată de

– Graziano Lingua, *Oltre l'illusione dell'Occidente. P.A. Florenskij e i fondamenti della filosofia russa*, Torino, 1999, 309 p.

Dezghețul cultural survenit o dată cu era Gorbaciov aduce cu sine și în Rusia postsovietică reapariția interesului public pentru personalitatea, opera publicată sau inedită și gândirea lui P.A. Florenski.

În 1990, editura „Pravda" din Moscova publică o serie de *Opere* în 3 volume cuprinzând o reeditare anastatică în două volume a *Stâlpului și Temeliei Adevărului* și partea I din *La câmpina apelor gândirii*.

În 1993, egumenul A. Trubaciov – nepotul lui P.A. Florenski – și S.L. Kravici (administratorul arhivei preotului P.A. Florenski) anunță un nou proiect de ediție critică pe termen lung (la editura „Kupina") a *Operelor complete* în 15 volume (din care n-a apărut încă nici unul), secondat de o altă serie intitulată „Mică culegere de opere", din care, la Kostroma, în 1993, apare doar lucrarea inedită despre *Nume*.

Tot în 1993, se publică la Moscova *Amintirile* (împreună cu alte texte autobiografice).

În 1994 apare la Moscova versiunea completă a textului prelegerilor despre *Analiza spațialității și temporalității în operele de artă plastică* și ediția critică a prelegerilor *Iconostasul*.

Între 1994 și 1999 editura Misl' („Gândirea") din Moscova publică în seria „Moștenirea filozofică" Preot Pavel Florenski: *Opere în patru volume*, reprezentând cea mai masivă (dar totuși departe de a fi completă) culegere de studii, eseuri și scrisori de până acum.

În 1994 apare la Sankt Petersburg, sub îngrijirea lui K.G. Isupov, culegerea de texte *P.A. Florenski: Pro et contra*, 752 p.: volumul grupează toate textele semnificative scrise despre Florenski de la început și până astăzi, atestând percepția și recepția ei partizan contradictorie (radical negativă sau integral exaltantă) și absența unei receptări și dezbateri științifice reale despre opera lui Florenski în Rusia secolului XX.

În 1997, Princeton University Press publică traducerea americană (B. Jakim) a *Stâlpului și Temeliei Adevărului*, cu o introducere semnată de R. Gustafson.

În limba română, din opera lui P.A. Florenski au apărut până acum:
– *Iconostasul* [prescurtat *I*], traducere și cronologie de Boris Buzilă, Ed. Anastasia, București, 1994, 256 p.
– *Perspectiva inversă și alte scrieri* [prescurtat *PI*], traducere de Tatiana Nicolescu, Alexandra Nicolescu, Ana Maria Brezuleanu, prefață de Nina Kauchtschischwili, Ed. Humanitas, București, 1997, 272 p.
– *Dogmatică și dogmatism. Studii și eseuri teologice* [prescurtat *DD*], traducere și prefața de Elena Dulgheru, Ed. Anastasia, București, 1998, 344 p.
– *Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, traducere de Emil Iordache, pr. Iulian Friptu și pr. Dimitrie Popescu, studiu introductiv de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Polirom, Iași, 1999, 568 p.

II. Antinomie și *homoousie*

Tabloul succint al principalelor etape ale vieții, gândirii și destinului postum al operei de o incredibilă și deconcertantă complexitate create într-o prea scurtă și fracturată existență creatoare de către Pavel A. Florenski (1882-1937) este credem de ajuns pentru a convinge cititorul că se află în fața unuia dintre cele mai universale, geniale și profunde spirite ale secolului XX. Matematician, fizician, inginer, filozof și istoric al filozofiei, filolog, poliglot, estetician și teoretician al artelor, limbii și culturii, teolog și preot ortodox, martir al Bisericii creștine și al libertății intelectuale, unind creator în persoana și reflecția sa, într-o sinteză organică, vie și concretă, unică și provocatoare – atât pentru contemporani, cât și astăzi, în prag de nou mileniu –, religia și științele exacte, cultul și cultura, Biserica și lumea, revelația și rațiunea, părintele Pavel A. Florenski reapare în sfârșit, după aproape trei sferturi de veac de reprimare ideologică și eclipsă forțată, drept ceea ce a fost: un adevărat „Leonardo da Vinci rus" sau un „Pascal ortodox", cum l-au intuit corect contemporanii.

Reprezentant de frunte al acelui fenomen unic din istoria culturii moderne care a fost așa-numita „filozofie religioasă rusă" din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și prima jumătate a secolului XX, Florenski se impune drept figura ei cea mai profundă și actuală, gândirea sa – deși fragmentar cunoscută până

astăzi, în condițiile absenței unei ediții complete a operelor sale (multe dintre ele aflate încă în manuscris) – eclipsând postum, la decenii distanță de formularea ei (dovadă a forței, autenticității și actualității sale), gloria rapidă a filozofilor ruși existențialiști sau sofiologi (N. Berdiaev, L. Șestov, S. Bulgakov) din emigrația pariziană a primei jumătăți a veacului nostru. În Occident, ca și în Rusia ex-sovietică, personalitatea și gândirea lui Florenski continuă să fascineze, să incite, editarea și recepția operei sale fiind încă abia într-o fază incipientă. Dată fiind complexitatea și vastitatea descurajantă a intereselor și preocupărilor științifice, culturale, filozofice și religios-teologice care se intersectează în aceasta, evaluarea ei de ansamblu, fie și preliminară, este deocamdată prematură; va fi nevoie de un număr considerabil de investigații de detaliu desfășurate metodic și confruntate interdisciplinar înainte de a putea obține o imagine holografic-tridimensională a gândirii florenskiene.

Unul dintre efectele generate atât de editarea fragmentară încă a operelor, cât și de diversitatea stupefiantă a temelor abordate, sfidând obsesia specializării, dar întotdeauna pertinent, adecvat la obiect și original, este faptul că, până astăzi, Pavel A. Florenski continuă să fie cunoscut, analizat și discutat în primul rând pe baza unei singure cărți, pe drept cuvânt celebră: *Stâlpul și Temelia Adevărului*. Publicată în versiunea definitivă la Moscova în 1914, tradusă între timp în marile limbi de circulație mondială, ea apare în sfârșit și în limba română. La ea, și numai la ea, mă voi referi succint în considerațiile următoare, încercând să creionez rapid pentru cititorul neavizat (dar interesat) câteva dintre semnificațiile, implicațiile și discuțiile suscitate de această carte unică nu numai în filozofia religioasă rusă, dar socotită pe drept cuvânt un „opus magnum" al filozofiei universale din toate timpurile: contemporanii au comparat-o spontan cu faimoasele *Confesiuni* ale Fericitului Augustin (354-430) sau cu „Apologia religiei creștine" păstrată fragmentar în nu mai puțin faimoasele *Cugetări* ale matematicianului-teolog Blaise Pascal (1623-1662) (deși poate analogul ei cel mai apropiat îl reprezintă apologia filozofică a iudaismului elaborată exact în aceiași ani de Franz Rosenzweig (1886-1929) și publicată în 1921 sub titlul *Steaua izbăvirii*). Aceasta în ciuda faptului că, așa cum s-a putut vedea mai sus, pentru Florenski *Stâlpul*... ținea de o etapă anterioară de mult depășită, la data publicării sale (1914), de evoluția gândirii sale, cartea nefăcând altceva decât să explciteze teoretic starea de spirit a lui Florenski din ultimul său an (1904) ca student la matematică, înainte de hotărârea de a se înscrie la teologie.

Deși geneza *cărții* până la versiunea ei finală din 1914 a durat exact un deceniu, *ideea* și preocupările pe care ea le exprimă erau deja prezente încă din 1904, când – să nu uităm – Florenski avea doar 22 de ani. Ideea cărții se va maturiza pe parcursul celor patru ani de teologie (1904-1908), găsindu-și o primă formulare în teza de licență a teologului absolvent Pavel A. Florenski din 1908, cu titlul *Despre Adevărul religios* (*O relighioznoi istine*). Aceasta se prezenta deja sub forma a „zece scrisori către un prieten": 1. „Cele două lumi"; 2. „Îndoiala"; 3. „Unitatea Trinitară"; 4. „Lumina Adevărului"; 5. „Mângâietorul"; 6. „Contradicția"; 7. „Gheena"; 8. „Creatul" (în prezenta ediție, „Făptura"); 9. „Sofia"; 10. „Prietenia". Încadrate de un cuvânt „către cititor" și o postfață, primele șapte scrisori au fost publicate în această versiune la Moscova cu titlul *Stâlpul și Temelia Adevărului. Scrisori către un prieten*, în colecția *Voprosi relighii* nr. 2, pp. 226-384 (și în extras, 163 p.). Scrisoarea 8 a apărut în același an într-o

altă colecție (*Religia și cultura*, pp. 36-61), iar Scrisorile 9 și 10 au fost publicate în 1911 în revista Academiei Teologice din Serghiev Posad *Bogoslovski Vestnik*. Cu alte cuvinte, în nucleul său publicat într-o primă versiune de un autor în vârstă de doar douăzeci și șase de ani, faimosul *Stâlp* florenskian nu e altceva decât o genială *teză de licență în teologie*. Amplificată cu două noi scrisori/capitole („Păcatul" și „Gelozia"), dar cu eliminarea Scrisorii „Gheena", o a doua versiune lărgită a textului scrisorilor și prevăzută cu note și o serie de excursuri lămuritoare, cartea a fost prezentată de Florenski în aprilie 1912 consiliului Academiei Teologice moscovite cu sediul în Lavra Troița-Serghieva ca proiect de teză de magistru (doctorat) în teologie sub forma cărții *Despre Adevărul religios. Încercare de teodicee ortodoxă* (*O duhovnoi istine. Opît pravoslavnoi feodițeia*), publicată în două volume (534 p. de text + LXXIII p. de note și excursuri). Versiunea susținută public pe 19 mai 1914 a tezei a fost însă una prescurtată, cuprinzând doar șapte scrisori și un cuvânt „către cititor" (erau eliminate scrisorile „Sofia", „Prietenia", „Gelozia" și excursurile). În același an, 1914, va apărea la editura de filozofie religioasă „Put'" („Calea") din Moscova, sub titlul *Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în 12 scrisori* (*Stolp i utverjdenie Istinî. Opît pravoslavnoi feodițeî v dvenadțati pismah*), versiunea definitivă a cărții (814 p.), incluzând 16 excursuri și 200 de pagini de note. Așa cum scria V. Rozanov, toată lumea aștepta cartea anunțată deja de câțiva ani, unii credeau că nu va fi publicată niciodată și, dintr-o dată, apare un volum de aproape o mie de pagini, minuțios elaborat și redactat (inclusiv tipografic), în care nici un rând nu era superficial și „nu era îndoială că ne găseam în fața unui volum menit să parcurgă o distanță de invidiat de secole de acum înainte".

Impactul considerabil al *Stâlpului*... ținea fără îndoială de faptul că reprezenta povestea intelectuală și religioasă a unei convertiri de tip special la creștinismul Bisericii Ortodoxe. Și nu e de mirare că lectura ei a stat și avea să stea în continuare până astăzi la originea convertirii multor intelectuali ruși la ortodoxie (începând cu profesorul de filozofie Nikolai O. Losski – tatăl viitorului teolog Vladimir Lossky –, cu poeții Osip Mandelștam, Maksimilian Voloșin și alții), așa cum hirotonirea ca preot a autorului ei în 1911 avea să genereze o adevărată modă a preoțirii în rândurile intelectualilor ortodocși ruși (cel mai celebru exemplu fiind hirotonirea ca preot a profesorului de economie politică Serghi Bulgakov de Rusalii în anul 1917). În cazul lui Florenski era vorba de o convertire de tip special, cel puțin la acea dată în Rusia. Majoritatea reprezentanților filozofiei religioase ruse din primii ani ai secolului XX redescopereau creștinismul și Biserica după o perioadă de marxism, trecând printr-un interludiu idealist (cazul lui N. Berdiaev, S. Bulgakov și alții), fie plecând de la o formație intelectuală filozofică de tip german clasic (kantian, hegelian, neokantian etc.), fie pe calea estetică, erotico-ezoterică a „căutării lui Dumnezeu" (*bogoiskatelstvo*) promovate de o serie de poeți și artiști de orientare simbolistă, neoromantică, ce alcătuiau așa-numita „nouă conștiință religioasă rusă"; aceștia din urmă erau în general ostili creștinismului Bisericii, considerându-se reprezentanții unui creștinism al viitorului, liber, mistic, profetic, fără legătură precisă cu instituția eclezială (reciclând mai vechea teologie a istoriei și revelației trinitare succesive a abatelui Gioacchino da Fiore, † 1202, ei se considerau profeții celui de-al „treilea testament" și ai erei Duhului Sfânt – eră a libertății și creativității – menit să înlocuiască Noul Testament al Bisericii, reprezentantă a

erei Fiului – eră a mântuirii și ascezei –, așa cum aceasta din urmă depășise Vechiul Testament al lui Israel, în care s-a manifestat era Tatălui – eră a Legii și dreptății. Această *pnevmatologie* heterodoxă va fi de altfel sever amendată de Florenski în Scrisoarea 5, „Mângâietorul", din *Stâlpul*... său).

Cazul lui Florenski se singulariza în tot acest context. El crescuse într-o atmosferă familială perfectă prin armonia ei afectivă și deschiderea culturală, științifică și artistică, dar impregnată de indiferența sceptică și relativistă (tolerantă și neagresivă) față de religiile istorice a tatălui, inginer, adept al științei, culturii și al unei religii a umanității (și cult al familiei) de inspirație pozitivistă. Deși erau botezați – rit social obligatoriu în Imperiul țarist ortodox al epocii – și educați consecvent în spiritul unei dragoste necondiționate față de adevăr, bine și frumos, copiii familiei Florenski au fost menținuți într-o izolare aproape totală față de preocupările, reprezentările și chestiunile religioase, considerate tabu în casa părintească (poate și datorită faptului că cei doi părinți, ținând formal de Biserici diferite: ortodoxă – tatăl, armeană – mama, au vrut să evite pe calea iluminismului o schizofrenie religioasă în familie). Acest lucru va influența decisiv evoluția spirituală și formarea gândirii tânărului Pavel Aleksandrovici, al cărui nerv va deveni ulterior tocmai lupta împotriva scepticismului și reprimării relativiste a chestiunii Adevărului, Binelui și Frumosului absolut. Refuzată fiind pe calea experienței ecleziale nemijlocite a culturii și a valorilor, Florenski face totuși de timpuriu (cum ne spune în *Amintirile* sale) experiența religioasă a misterului existenței sub forma percepției mistice a lucrurilor și ființelor naturii și unității magice a lumii, tipice viziunii copilărești. În aceasta din urmă va identifica ulterior „rădăcinile general umane ale idealismului" înțeles ca raționalizare filozofică a misterului participării și conectivității universale a existențelor celebrat simbolic, magic și mistic în religie. În acest spirit, tânărul Pavel Aleksandrovici se va orienta de timpuriu spre științele naturii. Percepția concretă a formelor și conexiunilor din care este alcătuită natura va intra aici într-un surd conflict cu spiritul analitic, abstract și disecant al științelor naturale ale epocii, care duce în liceu la criza universului magic al copilăriei. În ultimul an al gimnaziului însă, Florenski are revelația caracterului limitat, condiționat și relativ al cunoașterii științifice, ceea ce îi provoacă o adâncă criză spirituală în care a avut revelația necesității existenței unei viziuni generale asupra lumii care să justifice o cunoaștere integrală și adevărul necondiționat al existenței. De aici a apărut interesul simultan dezvoltat deopotrivă spre matematică, filozofie și religie. Anii decisivi pentru el sunt 1900-1904, când liceanul din Tbilisi devine student al Universității din Moscova. Florenski are întâlnirile esențiale cu matematica, filozofia și religia, de la care primește instrumentele hermeneutice științifice, speculative și teologice necesare pentru a-și explicita experiența fundamentală a existenței făcută în copilărie. În fiecare dintre aceste domenii descoperă prezența unui set bipolar de opțiuni, în care trebuie ales și se alege de fapt cu necesitate.

a) În matematică, Florenski optează – sub influența lui N. Bugaev – împotriva funcțiilor continue și analizei (din bolnice), pentru funcțiile discontinue și aritmologie (numărul ca formă), precum și pentru teoria mulțimilor transfinite și a infinitului actual ale lui G. Cantor. În acestea descoperă un instrument filozofic menit să infirme reducționismul analitic și determinismul cauzal al științei fizice moderne, în favoarea unei viziuni complexe multi-stratificate a

planurilor simultane ireductibile și coexistente ale unui univers de forme multiple, corelate reciproc (sim-bolic), dar nedeterminat în sensul unei deschideri finale spre perfecțiune și libertate.

b) În filozofie, Florenski optează tipologic pentru Platon împotriva lui Kant, respectiv pentru un realism obiectiv de tip antic și medieval și ontologic împotriva subiectivismului psihologizant, iluzionist, fragmentar și nominalist (în care percepe și demască o formă de egoism metafizic); acest „platonism" este înțeles în lumina Întrupării ca idealism concret, exprimat în mod spontan în experiența general umană a lumii proprie copiilor, țăranilor și oamenilor simpli din popor și celor din societățile primitive, aflate în contact magic și mistic nemijlocit cu viața; aceștia tind în mod spontan spre o percepție conectivă personal comunitară concretă a realității, de tip simbolic, postulând o unitate concretă între ideal și real, subiectiv și obiectiv, aflată ca atare la antipozii separației fenomen – noumen, divin – uman, subiectiv – obiectiv, tipice pentru legătura abstractă cu lumea promovată de știința și filozofia modernă și teoretizată riguros de kantianism.

c) În religie, Florenski optează – sub influența duhovnicilor săi, episcopul Antonii Florensov și starețul Isidor Gruzinski – pentru creștinismul ortodox al Bisericii concrete, cu toate dogmele în frunte cu cea despre Sfânta Treime și Persoana divino-umană a lui Hristos, Sfintele Taine, Liturghia, ritualurile, precum și cu experiența ei mistico-ascetică întrupată de Fecioara Maria și de sfinți, despărțindu-se categoric de creștinismul subiectiv anticlerical abstract, moralist, ideologic sau sentimental al intelectualității promovat de Tolstoi, de poeții simboliști și, în general, de reprezentanții „noii conștiințe religioase". Biserica, dogmele, Tainele și riturile ei alcătuiesc astfel pentru tânărul matematician devenit teolog spațiul simbolic total și concret de revelare și de intrare în comuniune, sub forma unei experiențe concrete, personale și comunitare în același timp, cu Dumnezeul concret descoperit de Hristos ca Tată, Fiu și Duh Sfânt; această experiență unică și indefinibilă a eclezialității (*țerkovnost*) este, după Florenski, criteriul decisiv al autenticității religiei și filozofiei religioase care, detașată de ea, cade în tentația ideilor generale abstracte (Florenski e critic inclusiv la adresa faimoasei „atotunități" *vseedinstvo* soloviovlene); pe de altă parte, eclezialitatea adevărată are un caracter ontologic dat, nu comunitar-consensual, ca la slavofili (de aceea Florenski va critica și evita termenul abstract, pentru el, de *sobornost*, vehiculat drept criteriu colectiv al adevărului în ortodoxie de Homiakov și ceilalți slavofili). Cel mai aproape prin temperament și relații personale tânărul Florenski s-a simțit de mișcarea simbolistă rusă („am fost mereu un simbolist", va spune în *Amintiri*), dar afinitatea cu simboliștii ținea numai de intuiția simbolicității structurale a existenței și culturii, nu și de experimentele mistico-ezoterice, erotice și apocaliptice ale acestora (de A. Belîi se va despărți, după o prietenie fervente, în urma fixării ideologice a acestuia în antropozofie).

Discontinuitatea, participarea și eclezialitatea sunt constantele gândirii florenskiene încă de la prima expunere literară a ideilor sale, pe când era proaspăt absolvent al Facultății de matematică, în dialogul despre *Empireu și empiric* (redactat în iunie 1904, dar rămas nepublicat până în 1987). Aici el arată că fundamentele ultime ale existenței sunt religioase și ca atare ele nu sunt inventate, ci date în experiența eclezială a Sfintelor Taine; această experiență

se distinge însă de experiența (empirică) materială și psiho-fizică obișnuită naturalistă, aplatizată și reducționistă: experiența religioasă e spirituală, *simbolică*, conectând în profunzime planuri ale existenței ireductibile, dar corespondente. Scris în stil platonic și cu o clară tentă apologetică, *Empireu și empiric* conține prima formulare a „teodiceei" florenskiene, care avea să-și primească explicitarea definitivă în *Stâlpul*.

Un alt pas în această direcție îl constituie referatul susținut de studentul teolog în anul II Florenski, pe 20 ianuarie 1906, în cadrul cercului de filozofie al Academiei Teologice din Serghiev Posad, cu titlul *Dogmatică și dogmatism*. Aici el își exprimă deschis insatisfacția produsă de sistemele de dogmatică produse de teologia de școală a secolului al XIX-lea („dogmaticile" voluminoase ale lui Makari Bulgakov, Filaret Gumilevski, Filaret Amfiteatrov sau Silvestr Malevanski, utilizate ca manuale în academiile teologice din Rusia prerevoluționară): acestea ofereau o expunere pozitivă și istorică a dogmelor și încercau demonstrarea lor, tratându-le ca pe un corp de teze teoretice; ele cădeau inevitabil în „dogmatism" abstract, străin de viață și experiență. Eroarea metodologică a acestor sisteme, observa sagace Florenski, stă în faptul că toate judecățile dogmaticilor au drept subiect neschimbabil eul abstract al dogmatistului iar drept predicat neschimbabil Divinitatea abstractă (nu Dumnezeul viu al Revelației). Eliberându-se de dogmatism, dogmele ca sistem de scheme teologice fundamentale trebuie umplute cu conținut experimental nemijlocit accesibil, dogmatica trebuie să redevină știință experimentală. Dar pentru ca să rămână dogmatică (*teo-logică*, nu *teo-logică*, cum ar spune astăzi Jean-Luc Marion), trebuie ca din subiectivă și condiționată uman să devină obiectivă și necondiționată prin schimbarea subiectului ei: Dumnezeu, respectiv Hristos, trebuie să devină subiectul, iar omul predicatul ei. Teologia trebuie să exprime, să imite în sens invers realitatea religioasă a mântuirii omului prin unire cu Dumnezeu. Această unire realizată în mod unic și definitiv în Iisus Hristos este rezultatul a două mișcări concomitente: pogorârea și golirea (*kenosis*) de Sine a lui Dumnezeu spre om, prin care se realizează justificarea omului (antropodiceea) ca afirmare a lui de către Dumnezeu și, respectiv, urcușul omului spre Dumnezeu și umplerea sa de către Dumnezeu sau îndumnezeirea (*theosis*) lui ca justificare (teodicee) și afirmare a lui Dumnezeu de către om cu ajutorul lui Dumnezeu; fiindcă, în cele din urmă, antropodiceea și teodiceea nu sunt decât expresii pogorârii în noi și a urcușului harului divin cu noi înapoi spre Dumnezeu. În *Dogmatică și dogmatism* Florenski formula astfel, încă din 1906, ca student teolog în anul II, sensul principal și arhitectura gândirii sale teologico-religioase.

Asupra chestiunilor de metodă Florenski va reveni mai pe larg pe 19 mai 1914, în discursul de susținere a tezei de doctorat (publicat ulterior cu titlul *Rațiune și dialectică*), în care a explicat mai exact sensul demersului („teodiceea") și metodei adoptate („dialectica") în *Stâlpul și Temelia Adevărului*. Plecând de la definiția ontologică a religiei – „viață a noastră în Dumnezeu și a lui Dumnezeu în noi" – și de la fenomenologia ei – „sistem de acte și trăiri care asigură sufletului mântuirea, iar psihologic echilibrul vieții sufletești" –, Florenski precizează mai limpede conținuturile celor două căi – ascendentă și descendentă – reprezentate de teodicee și antropodicee. Deși nu pot fi separate decât metodologic, orice mișcare religioasă unind antinomic ambele căi, ele pot fi tratate distinct, întrucât corespund unor faze diferite din evoluția conștiinței

religioase personale și sociale: calea ascendentă e proprie începătorilor în viața ascetică și duhovnicească, pe când cea descendentă, mai dificilă, e proprie celor ce înaintează temeinic în ea și presupune o maturitate spirituală câștigată. Pe scurt, antropodiceea, cale practică prin excelență, tematizează diferitele moduri și trepte ale pogorârii divine în cultul și Tainele Bisericii având în centru hristologia, iar ca metodă formală ontologia. Teodiceea este o cale ascetic-contemplativă, purificatoare și are ca temă mântuirea rațiunii prin urcușul ei spre temeiul său divin: în centrul ei stă dogma, hristologia și pnevmatologia, iar metoda formală e gnoseologia. Gândirea pusă în joc aici nu poate fi deci abstract-dialectică, analitic-clarificatoare și de-finitorie („metafizică" am spune azi după Heidegger, expresie a unei rațiuni dominatoare și seduse de voința de putere), ci dialectic-dialogică (manifestată literar sub forma unor scrisori către un prieten), desfășurată viu într-o relație continuă cu realitatea ultimă și vizând evidențierea integralității și plenitudinii acesteia: e o gândire relație personală, o comuniune între cunoscător și cunoscut, care pătrund astfel unul în altul. Fapt decisiv: „aici nu noi definim obiectul, ci obiectul se definește pe sine", iar gândirea participă astfel la Revelația Absolutului. Departe de a fi o reducere – în sens kantian – a religiei și Absolutului la limitele rațiunii, este vorba de o reducere a limitelor rațiunii la nelimitatul Absolutului dat în religia revelată. Programul acestei filozofii religioase postmetafizice este exprimat fără echivoc: „S-a filozofat destul asupra religiei și despre religie, acum trebuie filozofat în religie, cufundându-ne în mediul ei", care este eclezialitatea interpersonală constitutivă a Revelației, care este experiența comunicării ei descendente și a primirii ei ascendente.

O influență decisivă asupra articulării figurii teodiceei ca mântuire a rațiunii de contradicții interioare și scepticism prin recursul la dogmele Bisericii a exercitat-o asupra lui P.A. Florenski sistemul filozofico-religios elaborat ca proiect de teză de doctorat de arhimandritul de la Optina, Serapion Mașkin. Manuscrisul uneia dintre versiunile acestui sistem se afla spre referire și revizuire la îndrumătorul tezei de licență a lui Florenski, profesorul de filozofie A. Vvedenski, unde a și fost consultat de Florenski. Entuziasmat de coincidența dintre preocupările lor – mai ales de accentul pus pe caracterul antinomic al cunoașterii și existenței și pe necesitatea reîntemeierii rațiunii pe depășirea scepticismului – tânărul Florenski intră în corespondență cu arhimandritul Serapion, dar întâlnirea plănuită la Optina nu mai are loc din pricina decesului subit al primului în februarie 1906. Întors de la Optina, Florenski va aduce cu el la Moscova voluminosul manuscris (2250 p.) conținând versiunea ultimă a „sistemului unei viziuni creștine asupra lumii" elaborat de Serapion Mașkin, fără a reuși să-l publice, dar valorificându-l în Scrisorile 2-4 ale *Stâlpului*... (fapt mărturisit deschis în nota 27 și explicat prin concluzii aline deduse inevitabil din puncte de plecare comune sau similare).

Elaborată într-o primă formă încă din teza de licență în teologie *Despre Adevărul religios* din 1908, teodiceea lui Florenski (care pe atunci avea, să nu uităm acest detaliu, doar 26 de ani) își propune să dea un răspuns la problema fundamentală a cunoașterii: cum este cu putință rațiunea într-o lume în care totul este condamnat la efemeritate și incertitudine și în care „singurul lucru sigur e că nimic nu e sigur și nimic nu e mai nenorocit și mai trufaș decât omul" (Pliniu cel Bătrân). Esențialul acestui răspuns e cuprins în Scrisorile 2

și 3, despre „Îndoială" și „Unitatea Trinitară". Rațiunea este posibilă prin adevăr, iar adevărul e garantat de certitudinea judecăților. Judecățile oferă însă certitudinea asețiunilor lor fie imediat prin intuiție (reală, dar finită), fie prin intermediul discursivității (rațională, dar infinită) a argumentelor. Cu alte cuvinte, rațiunea umană este iremediabil sciziată între finitudinea intuiției concrete, care explică un lucru prin el însuși și funcționează pe baza principiului identității (A = A), și infinitatea discursivității abstracte, care explică un lucru prin alt lucru și are la bază principiul rațiunii suficiente (A = B). În aceste condiții, rațiunea este cu putință numai dacă aceste două principii coincid nu doar ca postulat formal, ci obiectiv, într-o entitate paradoxală, autocontradictorie – în același timp reală și rațională, intuitivă și discursivă, finită și infinită, imobilă și mobilă, mai exact, un subiect care să aibă prin el însuși și în el însuși date ca intuiție actual atât momentul raționalității infinite, cât și al realității finite. Sciindată între intuiționism și raționalism, realism și idealism, rațiunea nu poate evita autodestrămarea scepticismului decât prin probabilism, cu alte cuvinte poate construi ipotetic un model rațional probabil al adevărului inaccesibil, căutând apoi modul și locul în care ar putea face experiența lui concretă. Modelul ipotetic postulat al Adevărului este cel al Subiectului care se contemplă pe Sine prin Altul într-un al Treilea, e relația-substanța sau substanța-act care unește un Eu cu un El printr-un Tu. Acest subiect al Adevărului există însă potrivit unei legi a identității de tip nou superior (în care Florenski vede descoperirea esențială a arhimandritului Serapion Mașkin), o lege a identității concrete care se afirmă pe sine în dăruire de sine afirmând alteritatea (A este A pentru că este non A = B / B este B și non B = C / C este C și non C = A), iar nu afirmându-se exclusiv pe sine în egoism și izolare.

Aceste două tipuri ale legii identității corespund celor două moduri de înțelegere a dogmei Treimii divine în secolul al IV-lea: ca *homousie* (consubstanțialitate) sau identitate numerică perfectă a subiecților ontologice a Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt (în ortodoxia niceeană, atanasiană) sau ca *homoiusie* (similitudine substanțială) sau identitate generică a trei indivizi divini izolați și juxtapuși exterior (în heterodoxia ariană). *Homousia* și *homoiusia* sunt simbolurile a două tipuri de filozofie (și cultură): prima e filozofia spirituală a spiritului, ideii, rațiunii, persoanei a Bisericii Ortodoxe bazate pe legea depășirii spirituale a identității în credință și iubire; a doua este filozofia carnală a conceptului, intelectului și lucrului a culturii moderne bazată pe exacerbarea identității prin egoism și necredință; prima duce la sfințenie și viață, la refacerea integralității și transfigurarea ascetică a omului, iar prin om la manifestarea sofianică a întregii existențe create; cea de-a doua descompune rațiunea, precum și existența umană și cosmică, desfigurând-o prin păcat și făcând-o să eșueze în moarte și gheenă (iad) (Scrisorile 7-12 descriu pe larg tocmai consecințele și implicațiile acestor două ontologii opuse: „Păcatul" și „Gheena", respectiv „Făptura" și „Sofia", „Prietenia" și „Gelozia"). Rațiunea are deci de ales (asemenea lui Heracles la răscruce din mitologie) între „două căi": între *homousie* și *homoiusie*, între ontologie și pathologie, între iubire religioasă și egoism metafizic, fiindcă între *Treime* și *Gheenă* (între Împărăție și Iad) *tertium non datur*. Pariul pascalian e inescamotabil: între infinitul nesigur și nimicul sigur rațiunea trebuie să mizeze pe infinitul nesigur sau (în formularea lui Arnobius din secolul al V-lea): între două opțiuni nesigure, trebuie preferată cea care dă speranță celei care nu oferă speranță

Trecerea de la adevărul lumii – finit și nesigur dar dat actual – la adevărul dogmei – sigur, rațional și infinit dar numai potențial – cere saltul credinței. Începutul credinței e trecerea de la continuitatea monistă a rațiunii metafizice – care în locul Adevărului se preferă pe sine și evidențele proprii – la discontinuitatea dualistă a rațiunii, care-și sacrifică autoafirmarea pentru a se supune legii automanifestării Adevărului Însuși. Fiindcă nu noi cunoaștem Adevărul, Adevărul se cunoaște pe sine – și pentru a-l cunoaște rațiunea trebuie să consimtă prin credință schimbarea subiectului: credința este astfel un *experimentum crucis*, în care eul încetează a mai fi eu, gândirea nu mai este a mea, fiindcă Însuși Adevărul ia în noi locul eului, silindu-ne să-l cunoaștem și să participăm/imităm automanifestarea *Lui*. Credința este deci aplicarea în planul minții a legii paradoxale a alteroidentității, o lege ascetică – credința este răstignirea minții, așa cum ascesa este răstignirea trupului – prin care rațiunea se uită pe sine și se realizează pe sine în Adevăr a cărui lege internă se revelează în Treime a fi tocmai alteroidentitatea kenotică a iubirii.

În saltul de la reconstrucția probabilistică a Adevărului posibil la experiența concretă actuală, reală a Adevărului (sau, în sensul lui Schelling, de la „filozofia negativă" ca efort al rațiunii de a anticipa formal posibilitatea unui adevăr pozitiv la „filozofia pozitivă" a gândirii care se realizează din interiorul Revelației asumate ca hermeneutică a conținuturilor ei fundamentale), punctul de sprijin este dogma trinitară a Bisericii, sedimentare intelectuală a figurii adevărului Revelației, postulată de rațiune dar realizată în afara ei. Nucleul apologetic al teodiceei florenskiene îl constituie astfel ipoteza matematic-logică a triunității pe care Florenski declară că a obținut-o printr-un algoritm de logică simbolică ce poate fi exprimată și într-un limbaj strict formalizat. Dar afirmația că Sfânta Treime este soluția problemei gnoseologice a rațiunii – Adevărul are un sens nu teoretic, abstract, ci practic, concret, rezolvându-se în credință și iubire („cunoașterea devine iubire", potrivit Sfântului Grigorie de Nyssa). Iubirea, a cărei esență metafizică e depășirea supralogică a autoidentității, este însăși ființa lui Dumnezeu (Care nu are iubire, ci *este* iubire), explicitată personal ca Eu – Tu – El în Tatăl – Fiul – Duhul Sfânt. Florenski leagă cele trei moduri personale de cele trei transcendentalii supreme: Adevărul – Binele – Frumosul; acestea sunt cele trei „fețe" personale (ipostatice) ale unicei vieți spirituale manifestate ca Adevăr (pentru Eu), Bine (pentru Tu) și Frumos (pentru El) (cunoașterea, acțiunea și contemplația actualizează iubirea în dinamica relațiilor interpersonale atât în plan divin cât și creat). Din *homoousia* intratrinitară, iubirea lui Dumnezeu se autocomunică sofiologic creației gândind-o din veci, creând-o în timp și recunoscând-o spre Sine Însuși în *homoousia* eshatologică finală.

Primele șase scrisori din *Stâlpul...* ni-l arată în fapt pe Florenski mișcându-se în permanență între kantianism și tuțiasm (trecând prin Cusanus), între analitica antinomică a judecăților scindate între intuiție și discurs, finit și infinit, postulând un Adevăr Subiect Triunitar pe care rațiunea îl poate gândi formal (pe modelul *coincidentia oppositorum*), dar pe care nu și-l poate da singură (pentru că nu poate sintetiza singură antinomia), ci poate doar să-l primească în dar ca Lumină a Adevărului (Duhului Sfânt) accesibilă în experiența spirituală a ascezei credinței și a vederii luminii taborice realizate în sfinți. Adevărul se autorevelează liber în Duhul Sfânt ca lumină, puritate și frumusețe (filo-sofia devine filo-calie). Lumina adevărului e o lumină intelectuală al cărei conținut

e Subiectul treimic al Adevărului, oferită în Duhul Sfânt ca intuiție într-o experiență estetic-filocalică, în care lumina devine una cu sfântul, iar sfântul devine la rândul lui lumină. Există însă o corelație între luminare și revelație, între lumină și dogmă. Nu orice experiență a luminii oferă concret Lumina Adevărului, ci numai Lumina Duhului Sfânt, Lumina Treimii, revelată de Hristos. În afara lui Hristos (în neoplatonism, de exemplu), Treimea e o simplă ipoteză abstractă, iar vederea luminii – o intuiție fără conținut.

Cunoașterea Adevărului are deci o structură ontologică echivalentă cu actul religios fundamental prin care Dumnezeu intră în eul cunoscător ca subiect al cunoașterii și eul intră în Dumnezeu-Treime ca Adevăr obiectiv. În ultimă instanță, cunoașterea e o ieșire și intrare reciprocă a subiectului în obiect și a obiectului în subiect, după modelul perihorezei dintre natura divină și natura umană unite ipostatic în Hristos. Forța care realizează atât unirea între divin și uman (întruparea și îndumnezeirea), cât și între subiect și obiect, care actualizează religia și transformă cunoașterea în act ontologic este iubirea (la Florenski realismul și personalismul se împletesc într-un realism al iubirii). Refuz al aseității satisfăcute de sine a raționalismului, iubirea deconstruiește autoafirmarea egoistă și violentă a eului (exprimată în egoismul metafizic al principiului identității: eu = eu) care obiectivează, nivelează și mortifică întreaga existență, și-l transformă în persoană care există și promovează, după modelul Treimii divine, un ethos descentrat subiectiv și centrat pe alteritatea lui Dumnezeu, a celorlalte persoane și a cosmosului întreg în ireductibilitatea și diferența lor.

Contribuția fundamentală a lui Florenski este, cum s-a observat mai de mult (N. Losski), tocmai transferul (cu ajutorul ideii de *homoousie*) a dogmei trinitare din teologia pură în metafizica existenței create; altfel spus, în transformarea dogmei trinitare (a identității ei relaționale, dinamice) în cheie hermeneutică pentru înțelegerea temeiurilor ultime ale tuturor planurilor existenței, în fundament nu numai al religiei, ci și al științei și culturii, al întregii existențe. Identitatea dinamică a Subiectului Treimic al Adevărului, în care Unul e constituit de Celălalt în vederea și sub privirea unui al Treilea, se reflectă în întreaga existență creată: toate ființele, și în primul rând persoanele, există adevărat numai când sunt întemeiate de relația cu celelalte, activând liber împreună o unitate consubstanțială de tip dialogic relațional, nu dialectic-sintetic. *Homoousia* exprimă Adevărul realizat ca iubire și Frumusețe. Pentru Florenski, există adevăr (creat) pentru că există Adevăr (Creator Treime), care este Adevăr pentru că este Iubire; de aceea gândirea sa a și fost pe drept cuvânt interpretată ca o „metafizică a iubirii" (R. Slesinski, 1984). În teodiceea sa eclezială, teologia trinitară devine la el ontologie trinitară-relațională – în același timp riguros realistă și radical personalistă – și gnoseologie kenotic relațională, în care condiția consistenței existenței și cunoașterii tuturor ființelor este, paradoxal, depășirea și dăruirea de sine în iubire, cum arată experiența spirituală a sfinților asceți.

Prin ontologia sa trinitară, *homoousiană*, sofiologică și antinomică în același timp, Florenski se singularizează în peisajul filozofiei religioase ruse (trinitarismul și antinomismul florenskian fiind ulterior reluate, dar într-un demers strict teologic, numai de V. Lossky, 1944). Vl. Soloviov sau S. Bulgakov au încercat amândoi să concilieze metafizica atotunității preluată prin intermediul marilor sisteme ale idealismului german (Schelling și Hegel) cu dogma

divino-umanității interpretată în cheie sofiologică. Diferența esențială stă în refuzul lui Florenski de a accepta modelul dialectic al reconcilierii. În locul căreia afirmă riguros (în Scrisoarea 6, „Contradicția") menținerea și chiar radicalizarea antinomiilor în toate planurile cunoașterii și existenței, și în primul rând în religie („Unde nu e antinomie, nu e credință"): antinomia nu este rezolvată logic sau dialectic, ci trăită practic într-o viață spirituală alcătuită din antinomii exasperante. În viața religioasă, Duhul Sfânt nu rezolvă în sens de dezamorsare, ci escaladează antinomiile Dumnezeu – lume, duh – trup, fecioríe – căsătorie etc. până la totala lor suprapunere și întrepătrundere („perihoreză") paradoxală într-o *homousie* riguros autocontradictorie, dar perfect echilibrată în manifestarea simbolică a tuturor particularităților individuale și contrastante ale existenței. În ultimă instanță, motivația ultimă a coincidenței dintre antinomism și *homousianism* în gândirea lui Florenski nu e alta decât egala sa pasiune atât pentru particular cât și pentru universal, atât pentru individual (formă) cât și pentru relație, dorința tenace de a respecta și recupera complexitatea și bogăția mistică (cosmică) a existenței (care e întotdeauna co-existență), evitând atât reducția ei metafizică mutilantă, unificarea nivelatoare, cât și pulverizarea ei haotică.

Scrisorile 7-12 – ce alcătuiesc partea a doua a „teodiceei" florenskiene – detaliază teologico-filozofic cele „două căi": calea autoidolatriei eului, a egoismului metafizic, conducând prin ruperea relațiilor cu Dumnezeu la desfigurarea, dezintegrarea patologică, morală și fizică a existenței în nebunie, păcat, moarte (Scrisorile 7, „Păcatul" și 8, „Gheena"), și respectiv calea ascetică a credinței și spiritualizării, care duce la refacerea integrității (*tele mudrie, sophrosyne*) antinomice simfonice în persoana frumoasă a ascetului (Scrisoarea 9, „Făptura"), în care se întrevede *homousia* cosmică în calitatea de structură originară a creației transfigurate prin unitatea ei protologică, eclezíologică și eshatologică cu Dumnezeu Treime (Scrisoarea 10, „Sofia"). Identitatea dinamică sau *homousia* sofianică a creației se realizează ca depășire de sine nu numai în iubirea ascetică universală (*agape*) a ascetului, ci și în prietenie (*philia*), afecțiune individualizată exclusivă între un eu și un tu, constituind o micro-*homousie* diadică preliminară; prietenia e nu numai celula de bază a Bisericii, ci prin efortul de autodepășire prealabilă și chiar fără asceză a eului spre un tu, și „mediul în care începe revelarea Adevărului" (Scrisoarea 11, „Prietenia"). Recuperarea particularului și a afecțiunii față de *haecceitas* lui unică prin prietenie implică și reabilitarea ontologică a forței care menține eul în afecțiunea față de o persoană anume (atât în prietenie ca *homopsychia*, cât și în căsătorie ca *homosarkia*), care este gelozia: o virtute neglijată sau discreditată de moderni, gelozia are o justificare nu doar biblică, ci și o motivație ontologică în necesitatea conservării unicității și particularității ireductibile a persoanelor (Scrisoarea 12, „Gelozia"). Gelozia și credința sunt astfel cele două forțe care constituie iubirea ca o coincidență între *homousie* și antinomie, între universalitate și particularitate, între depășirea de sine a eu-lui și salvgardarea tu-ului. Realizarea *homousiei* se face peste tot prin menținerea opozițiilor și contradicțiilor atât în plan divin, cât și în plan general creat și uman, în cunoaștere și în iubire, în știință, filozofie și religie. Dumnezeul Treime își oglindește astfel propria Sa opoziție internă, care e sursa și modelul *homousiei* Sale și al *homousiei* generalizate a întregii existențe. Legile ei nu sunt identitatea, contradicția, terțul exclus sau rațiunea suficientă, ci

coincidența contrariilor și comunicarea idiomurilor, logica paradoxală, kenotică a iubirii și relației – realizate desăvârșit în veșnicie în viața intratreimică; această logică e anticipată imperfect – în lupta cu puterile egoismului și haosului – în viața mistică, sacramental-liturgică și istorică a Bisericii, întemeiate toate pe mărturisirea și aplicarea dogmei trinitare, dar e convingerea lui Florenski că se regăsește la baza întregii cunoașteri, existențe cosmice, culturale, sociale și istorice.

Ideea matematică a discontinuității, ideea filozofică a antinomiei și ideea teologică a *homousiei* sunt coloanele ce susțin edificiul „teodiceei ortodoxe" florenskiene, încoronat de cele două turle reprezentate de teoriile Sofiei și Filiei, reprezentând explicitarea cosmologică și antropologică a ontologiei trinitare și ecleziale, așa cum se prezentau ele unui matematician teolog rus la începutul secolului XX. Scrisorile despre Sofia și despre Prietenie (nota 551 invocă prietenia și iubirea spiritualizată, mult mai personală decât relația dintre un episcop și o diaconiță, care i-a legat pe Ioan Hrisostom și Olimpiada*) sunt

---

* Această notă e de ajuns pentru a infirma aserțiunile bizarisime ale lui Richard F. Gustafson, prefațatorul recentei (1997) traduceri americane apărute la Yale University Press a *Stâlpului* florenskian, pentru care „centrul liric și ideea culminantă a întregii cărți" și în același timp „doctrina sa cea mai controversată" este „iubirea ca prietenie". Prietenia ar fi, într-o lectură strict contextuală, răspunsul lui Florenski la mutațiile survenite în înțelegerea iubirii în cultura rusă, o dată ce „chestiunea feminină" la mijlocul secolului al XIX-lea a culminând cu mistica erotică a simboliștilor. Dacă în *Ce-i de făcut?* (1863) Cernîșevski pleda pentru o iubire rațională, sexuală, dar eliberată de orice dependență, inclusiv de căsătorie, dacă în *Sonata Kreutzer* (1890) Tolstoi pleda pentru o respingere ascetică de tip gnostic radicală a sexualității și căsătoriei, dacă în *Sensul iubirii* (1892-1894) Soloviov încerca să reabiliteze sensul iubirii sexuale sublimând-o potrivit unei teorii teologice privitoare la androginie ca reimpersonalitate originară a persoanelor umane, dacă la începutul secolului XX un Rozanov predica divinitatea sexualității în cadrul familiei burgheze potrivit unui original creștinism falic, iar simboliștii Dmitri Merejkovski și Zinaida Hippius trăiau într-un *ménage à trois* despre care credeau că este embrionul Bisericii spirituale a viitorului, în acest context în care tot printre artiști și poeți urmau exemplul homosexualității unui Ceaikovski, noțiunea de prietenie la Florenski ar avea o nuanță hotărât homofilică, dacă nu chiar homoerotică. Și acest lucru e semnificativ teologic (sic!) chiar și pentru epoca noastră. În prezentarea pe care o face eclezialității, Florenski descentrează căsătoria heterosexuală pentru a privilegia perechile de prieteni. Dacă ne gândim la faptul că Florenski a fost un familist convins și fericit, a susține că pentru el „căsătoria ar fi o rămășiță a vieții păgâne binecuvântată acum de Biserică, prietenia în schimb este inerent creștină" și că *Stâlpul* lui Florenski este prima teologie care plasează relațiile între persoanele de același sex în centrul viziunii sale (p. XX) sfidează nu doar evidențele, dar reprezintă mostre clare ale unui delir interpretativ *politically correct* tipic pentru mediul intelectual și academic american actual. Lucrurile nu se opresc aici, fiindcă, în viziunea distorsionată a aceluiași exeget, dacă în *Stâlpul*... scrisoarea despre prietenie este o apologie camuflată a homosexualității, scrisoarea despre Sofia este o pledoarie ecologistă („Sofia e marele simbol al viziunii ecologice") și feministă avant la lettre: „Sofia e și un simbol feminin, cea mai consistentă imagine a aspectului feminin al Divinității din tradiția creștină. În timp ce simpatiile etice ale lui Florenski par să stea mai mult de partea concepției sale homofilice despre prietenie, concepția sa estetică și mistică despre Sofia ar trebui să ofere sugestii pentru restructurarea feministă a teologiei aflată în curs de desfășurare" (p. XXII). *No comment.*

veritabile capodopere ale genului. În Scrisoarea 10 – „Sofia", Florenski pune în joc și articulează hermeneutic o erudiție interdisciplinară copleșitoare (exegetică, patristică, liturgică, iconografică), atentă la nuanțe și la sensurile multiple ale simbolurilor, cu scopul de a explicita viziunea creației transfigurate în Dumnezeu-Treime. Spre deosebire de Soloviov (anterior) sau Bulgakov (ulterior), Florenski evită orice speculație, nu face sofiologie mistic-romantică (inspirată din romanticii germani, Böhme sau gnostici) ori teoretică, dedusă din principii abstracte superioare, ci interpretează pur și simplu (desigur, în perspectiva gândirii sale antinomice și homoousiene) imensa cantitatea de elemente din Tradiția Bisericii ce vorbesc despre Înțelepciunea lui Dumnezeu: Scriptură, scrieri patristice (mai ales Atanasie și Augustin), liturgice sau iconografice (de tip angelic, eclezilogic sau mariologic). În esență, Sofia este personalitatea ideală a creației gândită din veci de Dumnezeu-Treime ca Fiică a Tatălui, Mireasa/Maică a Fiului și Fecioară a Duhului; ea exprimă receptivitatea, sponsalitatea și virginitatea (*devstvenost*) ca esența protologică și eshatologică a creației îndumnezeite și destinate din veci să alcătuiască un al patrulea Ipostas ideal creat, nu creator, îndumnezeit, nu îndumnezeitor, al creației unite cu Dumnezeu-Treime. Dificultatea înțelegerii Sofiei vine din statutul ei nu doar *homoousianic*, ci și antinomic: necreată, preexistentă și una în Dumnezeu (ca gând veșnic al Său, nu ființă a Lui), ea este creată și multiplă în lumea existentă pe care o conduce ca un înger păzitor al ei spre destinul ei eshatologic. Spre deosebire de sofiologia patristică însă, care avea un sens hristologic și unde Sofia era văzută a fi în Logosul divin umanitatea sa preexistentă în calitate de *Verbum incarnandum*, Florenski dezvoltă sofiologia într-un sens mai degrabă *pnevmatologic*, mariologic și eclezilogic: dacă Hristos este Capul Bisericii, Maria este inima ei. Dar la Maria e accentuată nu atât hristoforia sau theotokia ei în relație cu umanitatea istorică a lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, cât mai cu seamă virginitatea ei (*aeiparthenia*), *pnevmatoforia* și sofioforia ei (Maria e Sofia, dar Sofia nu este numai Maria), care fac din ea Îngerul păzitor al creației și Mireasa Veșnică a Logosului divin preexistent: accente în deplin acord cu caracterul programatic *pnevmatologic* al „teodiceei" în concepția lui Florenski (a se vedea nota 68, care răspunde anticipat obiecțiilor ulterioare: hristologia ține de „antropodiceea absentă în *Stâlpul*..., ca îl expune pe autor „riscului de a fi numit creștin fără Hristos").

Desigur, Sofia și Prietenia nu erau singure *Stâlpul și Temelia Adevărului* (*I Timotei* 3, 15): acesta era în primul rând Biserica, locul și modul (*topos – tropos*) – expresia lui P. Nellas – în interiorul căruia Duhul Sfânt, lumina taborică, Treimea Unime, Fecioara, asceza integralității, legea spirituală a identității sunt cele ce realizează Sofia și Prietenia ca manifestări în existența ale Adevărului treimic prin care El Însuși ne atrage spre El, fiindcă în cele din urmă „Adevărul Însuși e Cel ce ne silește să căutăm adevărul" (Macarie cel Mare).

Grupul celor 12 scrisori ale *Stâlpului* este dublat apoi de cele 15 excursuri de cele mai diferite genuri care nu doar etalează incredibila erudiție matematică, logică, filozofică, etimologică, medicală și iconografică a tânărului doctorand, ci oferă infrastructura instrumentală și culturală presupusă în asertiunile scrisorilor. Obligatorii sunt nr. 15 „Câteva noțiuni din teoria asupra infinitului", nr. 17 „Iraționalitățile în matematică și dogma" sau nr. 29 „Note despre trinitate". Extrem de importante pentru o lectură avizată mi se par apoi câteva dintre

cele 1068 de note finale: nota 28 despre clasificarea logicilor; notele 183 și 837 despre discontinuitate; notele 209 și 838 despre antinomii; nota 122 despre lumina taborică și disputele despre energiile necreate care „au precizat fundamentele gnoseologiei ortodoxe și părți esențiale ale ontologiei"; nota 2 despre relația ideilor sale cu slavofilismul și dublul sens al noțiunii de viață: spiritual (*zoe*) și natural (*bios*); notele 5 și 703 cuprinzând delimitarea principială a lui Florenski față de caracterul conciliant al filozofiei lui Soloviov și esențialismul sofiologiei sale; notele 27 și 1039 despre dependența unor idei esențiale ale „teodiceei" sale de sistemul de filozofie creștină al arhimandritului Serapion Mașkin; nota 68 explicând absența hristologiei din „teodicee"; nota 185 împotriva principalilor reprezentanți ai „noii conștiințe religioase"; nota 283 despre „prostie" ca metodă de luptă contra lui Dumnezeu și evoluționism, istorism, mecanicism drept cazuri particulare ale prostiei actuale; nota 289 despre rușine; nota 505 despre aspectul verbelor ce ar trebui folosite în vorbirea despre Dumnezeu; notele 21 și 748 despre caracterul ontologic al numelor; nota 568 despre frumusețea spirituală; notele 837 și 1045, care ni-l arată pe Florenski în 1914 la curent nu numai cu matematica infinitului a lui Cantor, dar și cu teoria cuantică a lui M. Plank (1900) și, respectiv, cu teoria relativității a lui Einstein, Minkovsky, Lorenz.

Toate aceste referințe revelau nu numai afinități și delimitări esențiale, dar ofereau și importante chei de lectură ale *Stâlpului*. Nu se poate spune însă despre contemporani că au reușit să perceapă și să interpreteze adecvat această multitudine de informații și piste de gândire. Mai mult ca sigur, au văzut în ele doar pasiunea excentrică a unui spirit enciclopedic. Abia astăzi, privind retrospectiv, putem constata faptul că Florenski nu numai că era la curent cu cercetările de ultimă oră din matematică și fizică, dar anticipa solitar consecințe filozofice ce aveau să fie trase abia după formularea exactă a mecanicii cuantice în 1925-1926 sau după formularea în 1931 a faimoasei teoreme a lui Gödel. Tânărul matematician convertit în teolog a înțeles că în știința modernă completitudinea se obține doar cu prețul sacrificării univocității, respectiv al noncontradicției, iar de dragul completitudinii trebuie renunțat la noncontradicție. Discontinuitatea și antinomicitatea au rolul de a asigura completitudinea. Discontinuitatea originară a existenței era legată la Florenski de o viziune a realității alcătuită din multiple planuri ireductibile, de sine stătătoare, dar conectate într-o relație de corespondență ierarhică de tip simbolic reflectată în cunoaștere sub forma unei multiplicități de puncte de vedere și descrieri în același timp distincte și ireductibile, dar și complementare. În universul florenskian simplul, continuul sunt excepția, realitatea e complexă și în ea domină contradicțiile și discontinuitățile. De aceea în descifrarea ei trebuie plecat nu de la generalul abstract mort, ci de la concretul particular viu. Discontinuitatea și antinomia nu țin numai de insuficiența spiritului cunoscător (ca la Kant): ele trebuie interpretate nu numai gnoseologic, ci și ontologic: lucrurile însele sunt antinomice și discontinue. Pe de altă parte, antinomia și discontinuitatea – escaladate, nu reconciliate la Florenski – permit adecvarea spiritului cunoscător la obiecte complexe și la o realitate a cărei integralitate e direct proporțională cu complexitatea ei.

Criticile *Stâlpului* imediat după apariție sunt elocvente pentru dificultatea de care s-a izbit înțelegerea autentică a sensului gândirii florenskiene și noutății

el printre contemporani, fixând totodată registrul emoțional al evaluărilor oscilând între exaltare și contestare, precum și o serie de clișee și scheme (din trecut sau prezent) vehiculate necritic până în zilele noastre. Astfel, V. Rozanov aclama în *Stâlpul...* o operă fundamentală a culturii filozofice a secolului XX, prevăzându-i o carieră seculară în cultura lumii, iar în Florenski vedea un nou Pascal, ba chiar un nou Platon rus. E. Trubețkoi (iar ulterior B. Iakovenko) va compara *Stâlpul...* cu *Confesiunile* Fericitului Augustin, insistând pe analiza speculativă a conștiinței religioase nefericite și transfigurate, marcată de păcat și îndoială, de disperare teoretică, dar, în același timp, sublimată exaltant prin credință, asceză și mistica vederii luminii taborice. Majoritatea recenzenților vedeau în *Stâlpul...* un sistem de filozofie religioasă complex, în stilul de gândire promovat de „noua conștiință religioasă rusă", ca element distinctiv și de noutate accentuând îndeosebi psihologismul și lirismul confesiv al expunerii. Doar episcopul Feodor Pozdeievski, referentul final al cărții în versiunea ei de teză de doctorat, a luat-o drept ceea ce voia să fie: „o teodicee ortodoxă", și sublinia că lucrarea e doar o etapă în cristalizarea complexei gândiri a autorului ei (cu alte cuvinte, că pentru o evaluare adecvată criticii mai au de așteptat); el ținea în același timp să precizeze că, „în calitate de teodicee, cartea părintelui P. Florenski satisface gusturile cele mai exigente și rafinate în filozofie și teologie. Se dezvăluie în ea toată profunzimea suprapământească a creștinismului, indispensabilă omului. Nu știu dacă în Occident există ceva asemănător. Dar ca operă teologico-filozofică e ortodoxă de la început și până la sfârșit".

Reacția cea mai iritată a venit din partea lui N. Berdiaev. Denunțat nominal în *Stâlpul...* pentru apartenența sa la „noua conștiință religioasă" pseudo-religioasă și antieclezială a simboliștilor, acesta s-a grăbit în 1914 să-i întoarcă acuzațiile, stigmatizând magismul, ezoterismul, ocultismul, psihologismul melancolic și lirismul „ortodoxiei stilizate" și artificiale prezentate de Florenski în *Stâlpul...* său. Estetismul și magismul explicau, în opinia sa, absența temei libertății și a gândirii existențiale, indiferența morală și iresponsabilitatea istorică, precum și capitularea sa necritică (lipsită de curaj profetic și elan teozofic) în fața instituției obiectivate a Bisericii și a revelației exterioare și transcendente a teologiei ortodoxe, care toate fac în mod iremediabil din Florenski un „reacționar rafinat". „Teodiceea" sa e „o apărare artificială și stilizată a ortodoxismului conservator, un liturgism paralizant", pentru că „în structura sa sufletească e ceva de seră, o lipsă de aer proaspăt, o sufocare", în tentație magică și cosmică irepresibilă. Singurul aspect valoros al cărții ar fi în capitolul despre „Îndoială", unde pot fi găsite „elemente de teologie existențială și filozofie existențialistă".

Interesant de remarcat neînțelegerea antinomismului rațiunii și existenței de către critici: pentru aceștia, o natură antinomică a adevărului și realității era inacceptabilă, întrucât refuzau să sacrifice univocitatea de dragul completitudinii. Pentru Trubețkoi (reprezentant al metafizicii clasice), contradicțiile sunt temporale și se datorează desfigurării și limitelor actuale ale cunoașterii umane, depășite într-o univocitate deplină de intelectul „transfigurat" de cunoaștere metafizică sau religioasă; de aceea, pentru el, antinomiile lui Florenski constituie „un scepticism de neînvins, o bifurcare a gândirii ridicată la rang de principiu și normă", evident în mod nelegitim. În schimb, pentru Berdiaev, contradicțiile nu pot fi obiective, ci doar subiectiv-existențiale, absolutul fiind domeniul libertății necreate, un sediu iremediabil (oricărei) raționalități.

Dar cea mai sagace și nedreaptă în același timp – dar influentă – critică a părintelui Florenski și a *Stâlpului...* avea să vină în 1930 (cu ocazia reimprimării anastatice în tiraj redus a *Stâlpului...* la Berlin în 1929), din partea părintelui Gheorghi V. Florovsky, profesor de istorie și patrologie (alături de părintele Serghi Bulgakov, profesor de dogmatică) la Institutul Teologic „Saint-Serge" al emigrației ruse din Paris. Recenzia sa negativă publicată în 1930 sub titlul elocvent „Tortura spiritului" va fi inserată de părintele Florovsky în capitolul final (VIII, „În ajun") al monumentalei sale istorii critice a teologiei ruse de la origini și până în primele decenii ale secolului XX, publicată în 1937 la Paris sub titlul *Căile teologiei ruse*. Cartea nu era însă doar un valoros compendiu documentar, ci urmărea să demonstreze o teză: toate nenorocirile și distorsiunile sufletului rus începând din secolul al XVI-lea și până în zilele noastre se datorează abandonării teologiei sobre, ascetice, patristice grecești și bizantine și adoptării necritice a tot felul de influențe occidentale (catolicizante, protestantizante, iluministe, pietiste, socialiste, idealiste, romantice etc.) care au creat în ortodoxia rusă și în sufletul rus multiple fenomene de „pseudomorfoză" (de tipul distorsiunilor cristalografice, termen mineralogic adoptat în filozofia culturii de Spengler). Din aceste distorsiuni creștinismul și sufletul rus nu se va putea elibera decât printr-o abandonare a tuturor acestor nefaste influențe occidentale și crearea unei sinteze teologice „neopatristice" elaborate printr-o întoarcere la paradigma fondatoare a „elenismului creștin" bizantin. Plecând de la această perspectivă, Florovsky va dezvolta în capitolul VIII al *Căilor teologiei ruse* o critică devastatoare a întregului demers al așa-numitei „filozofii religioase ruse" de la sfârșitul secolului al XIX-lea și prima jumătate a secolului XX. În ochii săi, aceasta nu era decât o reeditare rusească a misticii idealismului și romantismului german, o substituție speculativ-mistică a teologiei și creștinismului Bisericii printr-un produs cultural „de salon religios sau estetic" tipic occidental. Vizate sunt, evident, mai ales neognosticismul existențialist al lui N. Berdiaev și sofiologia speculativă filozofic-teologică a părintelui S. Bulgakov. Paradoxal însă, criticilor acestora li se rezumă doar câte o pagină (probabil și datorită faptului că cei doi erau colegi de Institut sau de emigrație parizian ai autorului). În schimb, tirurile lui Florovsky țintesc susținut, pe cinci pagini dense, *Stâlpul...* părintelui Florenski, într-o critică nimicitoare prin împletirea de observații lucide și inteligente cu repetiția unor clișee lipsite de acoperire în text și injuste, provenite dintr-o lectură contextuală și deliberat tezistă. Pentru Florovsky, *Stâlpul...* florenskian este cel mai caracteristic monument intelectual al epocii, o demonstrație perfectă a „ambiguității și eșecului mișcării filozofiei religioase" ca întreg. Cu toată proclamarea teoretică și asumarea concretă prin preoție a eclezialității, gândirea „deliberat și eminamente subiectivă" a lui Florenski ar rămâne prizonieră solipsismului și estetismului simbolist, atinsă de otrava fatală a romantismului. De aici ar veni evitarea dogmei centrale a divino-umanității și preferința acordată teologumenelor private, de aici și exaltarea Duhului Sfânt și a Sofiei pe fondul absenței hristologiei, a Sfintelor Taine, a cultului divin și a Bisericii istorice concrete: „chipul lui Hristos e o umbră palidă, pierdută în fundal", „teodiceea" sa se desfășoară în afara lui Hristos, întrupat în rolul Său de Mântuitor. Creștinismul lui Florenski ar fi unul magic, ocultist (cum ar arăta planul publicat în 1922 al cărții *La câmpiile apelor gândirii*, care „cu greu ar putea fi imaginată ca operă a unui filozof creștin"). Citând critica lui E. Trubețkoi la adresa

antinomismului, Florovsky observă discrepanțe de tonalitate între cele două părți ale *Stâlpului*: începută pe un ton subiectiv de scepticism kantian, ea sfârșește într-un registru ontologic, platonician. Cartea lui Florenski ar fi de fapt o juxtapunere a două fragmente incompatibile, căci „cum este posibil a combina și reconcilia pyrrhonismul și platonismul, antinomismul și ontologismul?". Pe baza acestei analize, verdictul este pe cât de injust pe atât de implacabil: cartea lui Florenski e „interesantă" și „instructivă ca document psihologic și mărturie istorică", „dar nu e mai mult decât o confesiune literară, dramatică, dar nu viguroasă, tristă și melancolică". „Tragedia romantică a culturii occidentale era mai aproape și mai înțeleasă pentru Florenski decât problematica tradiției ortodoxe." Ea este demonstrația faptului că „Florenski nu a plecat din adâncurile ortodoxiei. În lumea ortodoxă el rămâne un străin". „Spiritul interior al cărții sale, scrisă de un occidental căzut în mâncare în Răsărit prin vise și cultură, este occidental."

Demascat și reprimat ca un reacționar periculos în anii '30 de regimul sovietic stalinist în ciuda loialității sale tehnice față de acesta (după ce în 1914, un filosof prin excelență al libertății, cum se considera Berdiaev, exclama despre el: „Oameni ca acesta nu trebuie să vorbească în public!"), părintele Florenski era executat intelectual, poate fără să o știe, și de teologia și Biserica Ortodoxă Rusă din emigrație. La marginalizarea sa deplină în lumea ortodoxă avea să contribuie, pe lângă critica negativă a părintelui Florovsky, și condamnarea ca eretică în anii 1935–1936, de ierarhia ortodoxă, a speculației sofiologice a părintelui S. Bulgakov. Nu puteau să nu fie antrenați inevitabil în această condamnare a sofiologiei bulgakoviene, chiar dacă fără o adresă și analiză precisă, și „precursorii" acestei teorii „gnostice" și „panteiste": Soloviov și Florenski. Un singur protest se înregistrează în același nr. 20/1930 din revista pariziană *Put'*, în care apăreau recenzia negativă a *Stâlpului...* făcută de părintele Florovsky. V. Ilin protesta amar: „Au trecut 17 ani de la apariția *Stâlpului...*, și ura față de Florenski apărută în locuri neașteptate pare a fi semnul unui unic front obscurantist creat în noaptea întunecată care a invaluit astăzi umanitatea". Afirmație trist profetică, dacă ar fi să ne gândim la valul de isterie antiflorenskiană care a cuprins unele cercuri intelectuale și ecleziale conservatoare din Rusia anilor '90 și în care calomnia și discreditarea ordinară e la ea acasă (Florenski mason, plagiator al lui Serapion Mașkin, comunist etc.). Evident că un stare climat intelectual și moral n-a favorizat nici după 1990, în Rusia ex-sovietică, apariția unor exegeze obiective și lucide ale gândirii florenskiene. Acestea apar în schimb în Occident, unde se înregistrează o adevărată explozie a studiilor despre Florenski (din motive obiective, majoritatea pun accentul încă doar pe *Stâlpul...*), ale căror principale contribuții merită trecute în revistă aici.

În cartea sa despre „metafizica iubirii" la Florenski din 1984, părintele greco-catolic american Robert Slesinski reușea să demonstreze, pe baza *Stâlpului...*, câteva puncte decisive. În primul rând, faptul că în anii 1904–1914 Florenski anticipa solitar în cultura rusă și într-un context ortodox atât criticile gândirii moderne a identității ce aveau să fie formulate în context occidental de un A. Whitehead sau M. Heidegger, cât și gândirea personalistă ce avea să fie ulterior formulată într-un context existențialist de un M. Buber sau G. Marcel. În al doilea rând, Slesinski reușea reabilitarea sofiologiei nu numai criticând criticile deficitare formulate la adresa ei în anii '30, ci și evidențiind filozofic faptul că

aceasta este „o exigență a gândirii și experienței umane" (titlul capitolului VII). Sofiologia florenskiană se distinge atât de cea a lui Vl. Soloviov, cât și de cea a lui S. Bulgakov în primul rând prin personalismul ei consecvent (care o face expresie a iubirii lui Dumnezeu-Treime pentru creație și a creației pentru Dumnezeul-Treime), personalism care exclude din capul locului orice gnosticism sau panteism. Sofiologia este inevitabilă însă în primul rând pentru că este – așa cum arăta încă din 1954 Ch. Hartshorne *vs.* N. Losski – expresia personalismului, unica soluție viabilă speculativ pentru a depăși impasurile atât ale panteismului monist (stoic, idealist), cât și ale dualismului Dumnezeu – creație (susținut de teologi ca G. Florovsky ori filozofi ca N. Losski). Cu alte cuvinte, sofiologia exprimă „corelația asimetrică" dintre Dumnezeu și creație, gândită și activată de Dumnezeu Însuși, în El Însuși, în baza autorelaționalității comunicative a existenței divine atât *ad intra* (în Treime), cât și *ad extra* (energii Sofia), ceea ce, evident, nu exclude, ci presupune autosubzistența necomunicativă a ființei divine. Dacă aseitatea și transcendența absolută a ființei divine fac obiectul unei „teologii negative", în schimb imanența Sa, corelația Sa comunicativă, conectivitatea Sa liberă și iubitoare cu creația exprimată de sofiologie solicită o teologie copulativă pozitivă, complementară apofatismului. În al treilea rând, Slesinski sugerează că formularea riguroasă a unei teologii și metafizici viabile a participării de tip platonician nu poate fi elaborată pe baza antinomismului (confuzia dintre antinomie și contradicție fiind, în opinia lui, o eroare conceptuală), ci numai pe baza unei teorii a analogiei ființei de tip aristotelico-tomist. Abia analogia ar oferi în cele din urmă eliberarea definitivă a sofiologiei de panteism, relevând posibilitățile ecumenice ale filozofiei într-un dialog reciproc în care nu numai Răsăritul oferă Occidentului o intuiție și o temă vitală uitată, dar și Occidentul contribuie la precizarea conceptuală a temelor speculative rămase în stadiu simbolic în Răsărit.

O orientare similară – expunere comparativă și dialog – are și cartea părintelui carmelit Michael Silberer, o riguroasă și detaliată punere în paralel a *Stâlpului și Temeliei Adevărului* florenskian cu tratatele tomasiene *De veritate* și *Compendium theologiae*. Și el crede în final că între *homoousie* și analogie există o complementaritate reciprocă: *homoousia* desăvârșește analogia, iar analogia diferențiază necesar *homoousia*, sau, altfel spus, identitatea analogică parțială a creaturilor cu ființa divină e desăvârșită de identitatea numerică *homoousiană* a iubirii divine. Teoria analogiei încearcă să descrie și să justifice existența și esența divină plecând de jos în sus, dinspre creație și om spre Dumnezeu, pe baza prezenței și pogorârii Acestuia în existența finită și temporală creată; teoria *homoousiei* efectuează saltul prin credință al omului în Duhul Sfânt care, prin Fiul, aduce întreaga existență la comuniunea personală cu Dumnezeul-Treime. Filozofia *homoousiană* a iubirii unifică „într-un elan îndrăzneț" atât relațiile intratrinitare, cât și cele dintre divin și creaturi și dintre creaturi între ele. Iubirea la Florenski exprimă atât tripersonalitatea lui Dumnezeu, cât și producerea creației ca formă a autocomunicării divine, precum și readucerea ei în Dumnezeul-Treime. Silberer nu uită însă să evidențieze că Florenski și Toma d'Aquino reprezintă „două tipuri de filozofie creștină" riguros distincte, dar reciproc complementare în ciuda deosebirii lor: dacă pentru Toma în centrul gândirii se află actul de a fi (*esse*) cognoscibil natural și predicabil analogic despre Dumnezeu (*Deus est ipsum essere subsistens*), la Florenski poziția centrală o

deține *homousia* trinitară accesibilă numai prin credință în iluminarea Duhului Sfânt. Care ni-L revelează „kataiogic" pe Dumnezeu ca iubire (*ho Theos agape estin*). În opinia lui Silberer, Toma rămâne un gânditor antic (aristotelic), care pleacă de la ființă și analogie, în timp ce Florenski este un gânditor tipic modern, plecând de la număr (matematică) și antinomie (Kant). Conceperea pur formală (fără referință ontologică) a principiilor logice îl face pe Florenski să refuze orice evidență naturală obiectivă a ființei, astfel încât rațiunea trebuie să-și caute (augustinism) certitudinea în afara ei și a cunoașterii naturale, prin actul personal al credinței și iubirii în dogma suprarațională a Treimii. Ființei Florenski îi preferă iubirea, conceptului și generalului îi preferă numărul și forma, lucrului îi preferă persoana, paradoxului îi preferă antinomia, totul stând la el, în ultimă instanță, *sub specie Crucis*, care devine categorie ontologică universală, entelehia universului și omului (cum arată în *Filosofia cultului*). În schimb, la Toma totul stă *sub specie entis*: existențele diferite se subsumează ființei transcendentale, conceptele diferite se subsumează conceptului general al ființei, opozițiile ontologice (unu – multiplu, ființă – neființă) și gnoseologice (identitate, diferență etc.) găsindu-și la Toma/Aristotel rezolvarea cu ajutorul cuplului act-potență. De aceea, în lumina filozofiei tomiste, noțiunile florenskiene de „antinomie" (care exprimă atât opoziția naturală și finitudinea existențelor, cât și contradicția personală și păcatul) și „credință" (care desemnează atât încrederea naturală în realitate, cât și credința supranaturală în Dumnezeu) sunt problematice. Pe de o parte, ideea *homousiei* are nevoie de o diferențiere analogică (*homousia* creată e o participare limitată și finită la *homousia* divină infinită), iar pe de altă parte, teoria analogiei are nevoie de complementul *homousiei*, care evidențiază mai limpede faptul că menirea creaturilor nu este doar aceea de a fi similitudini parțiale ale existenței divine, ci o reală unire cu Dumnezeu în iubire.

Contribuția italiană la florenskiologia contemporană nu este mai puțin notabilă. Fără a putea insista, să menționăm totuși în treacăt cartea lui Natalino Valentini (1997), care analizează filozofia religioasă a lui Florenski dintr-o perspectivă hermeneutică (ce-i drept, tributară mai mult problematizării ei occidentale, decât formulării ei ruse), ca expresie nu a înțelepciunii rațiunii abstracte, ci a „înțelepciunii" concrete, vii, a iubirii, cu care limbajul Adevărului divin devine frumusețea spirituală. Nu poate fi evident uitată aici nici ampla monografie a lui Lubomir Žak (teolog catolic slovac), intitulată *Adevărul ca ethos*, care, propunându-și să dea un răspuns obiecției cum că Florenski n-ar avea simț moral, analizează „profilul etic" al reflecției trinitare florenskiene, în care Adevărului ca Treime îi corespunde un ethos trinitar, ontologic, specific, al integralității și purității (*țelomudrie*), identic în cele din urmă cu sfințenia și îndumnezeirea.

Descifrării semnificației generale a gândirii florenskiene și originalității ei în contextul filozofiei religioase ruse printr-o analiză detaliată a intențiilor sale programatice de a „depăși iluzia Occidentului" îi este consacrată foarte recenta lucrare a lui Graziano Lingua (1999). Acesta își propune să demonteze prejudecata tenace (de la Berdiaev și Florovsky încoace) potrivit căreia Florenski ar fi fost de fapt un occidentalist travestit doar în ortodox și slavofil și să revendice pentru el o autenticitate „ortodoxă" și tradițional „rusească", în care acesta a vrut să exprime un adevăr „universal uman". El vrea să răspundă la întrebarea în

ce sens anume Florenski a opus rațiunii formale a Occidentului logica simbolică a Evului Mediu rus, pe Platon și platonismul creștin al Părinților greci și bizantini, al Bisericii lui Kant și lumii moderne? În primul rând, trebuie reținut faptul că demersul lui Florenski nu este unul arheologic și istorico-critic, ci tipologic: „Occidentul", „Rusia", „Evul Mediu", „Kant", „Platon" sunt pentru el simboluri ale anumitor opțiuni existențiale și metafizice decisive pentru istoria culturii umane. Dezvoltările sale critice la adresa culturii raționaliste occidentale înțeleasă ca uitare a iubirii anticipează limpede criticile formulate ulterior în Occident la adresa metafizicii și civilizației tehnice occidentale (apoteoză a subiectivismului, intelectualismului, violenței și voinței de putere), înțelese fie ca uitare a ființei (Heidegger), fie ca uitare a celuilalt (Lévinas). Iluzia Occidentului a fost și este aceea de a voi să reducă și să omogenizeze bogăția vieții și a existențelor într-o rețea de scheme formale ancorată în autoidentitatea egoistă a subiectului egolatru; rezultatul a fost acela al rupturilor fatale în numele unei rațiuni iraționale a corelațiilor vitale dintre subiect – obiect, fenomen – numen, uman – divin, cu consecințe funeste: scientismul, perspectivismul, nominalismul, ateismul etc. Cu toate acestea, Florenski nu cade în accentele antioccidentale patetice și concluziile grandilocvente (discreditarea Occidentului raționalist și exaltarea iraționalității ruse) ale slavofililor, cum evită și exaltarea necritică a occidentaliștilor în fața Vestului civilizat. Antinomismul florenskian este inspirat în mod fundamental de interesul vital de a justifica și accepta pluralitatea formelor constitutive ale vieții și a salva alteritatea lor ireductibilă în fața violenței abstracte a identității conceptuale a subiectului ca bază pentru o teorie autentică contrapunctică a participării exprimată de ideea teologică a *homousiei* și cea matematică a infinitului actual. G. Lingua insistă pe drept cuvânt asupra necesității interpretării exacte a sensului antinomiei la Florenski. În centrul antinomiei stă nu atât forța de respingere sau descompunere a contrariilor, cât forța de atracție sau compunere simbolică a contrariilor cu respectul identității lor. În această perspectivă se rezolvă atât contradicția internă între cele două părți pretins incompatibile ale *Stâlpului*... (pyrrhoniană și platoniciană) în interpretarea ei dialectică dată de părintele G. Florovsky, cât și oscilația exegeților contemporani ai gândirii florenskiene, care văd în ea fie doar un antinomism tragic întruchipat în figura lui Iov (M. Cacciari, 1985, 1986), fie sublimează antinomia în *homousia* transfigurată întruchipată în figura Sofiei (R. Slesinski, 1984, M. Silberer, 1984). Singura formulă care permite echilibrarea între aceste aspecte este interpretarea riguros trinitară a antinomiei: Treimea e depășirea dualității blocate în termeni contrapuși, făcând loc unei gândiri noi (coextensive cu iubirea), deschise alterității și relaționalității constitutive a existenței. La această nouă gândire se ajunge însă printr-o răsturnare a perspectivei (similară celei din icoane) subiective a eului subiectiv modern și raționalității lui formale și analitice în favoarea persoanei deschise alterității și dispuse la autotranscendere și a cărei raționalitate e simbolică și spirituală, permițându-i să vadă infinitul cu sens al finitului. Se vede astfel bine că respingerea conștientă atât a sistemelor totalizatoare, cât și a specializărilor unilaterale nu se datorau unui enciclopedism amatorist, nici unei dispersii neorganice și diletante a preocupărilor, ci unei concepții limpezi, complexe și simfonice despre adevăr și realitate.

Despre o autentică recepție a gândirii florenskiene în cultura românească nu poate fi vorba. Dar ar putea fi un util exercițiu pentru masterand sau doctorand să interpreteze, pornind de la traducerea germană a unor ample fragmente din *Stâlpul...* – publicate într-o antologie consacrată gândirii religioase ruse apărută la München în 1925 – posibilele influențe și analogii ale ideilor „teodiceei" florenskiene la câțiva importanți reprezentanți ai culturii interbelice autohtone. În *Nostalgia Paradisului*, 1940, pp. 153 sq., Nichifor Crainic pretindea că (plecând de la traducerea germană de mai sus, citată explicit) a folosit expresia „frumos sofianic" într-un eseu despre „Sensul teologic al frumosului" apărut în *Gândirea*, 1932, de unde ar fi fost preluat și folosit de L. Blaga pentru caracterizarea din „perspectivă sofianică" a spiritualității ortodoxe, în *Spațiul mioritic* (1936). *Spațiul mioritic* și *Nostalgia Paradisului* sunt de altfel singurele cărți din cultura românească interbelică în care numele lui Florenski este explicit invocat cu referire exclusivă însă la calitatea sa de autor al unei versiuni a speculației sofiologice ruse. Pentru Nichifor Crainic, aceasta din urmă se reduce la problema raportului între Sfânta Treime și creatura îndumnezeită figurat în Fecioara Maria, raport însă a cărui subtilitate „a fost de natură să îl inducă în eroare pe un metafizician de mare înălțime ca P. Florenski și era gata să-l prăbușească în erezie pe cel mai adânc cugetător al ortodoxiei actuale care e părintele S. Bulgakov" (1940, p. 154). Pentru Blaga din *Spațiul mioritic* (1936), „Florenski, unul din gânditorii contemporani cei mai interesanți ai ortodoxiei, în același timp inginer, matematician, preot și teolog", realizează în sofiologia sa o depășire a dualismului, care oferă un teren de întâlnire, „un loc neutru între teologie și filozofia laică", prin care „gândirea ortodoxă" are latitudinea de a intra în dezbateri filozofice de natură foarte laică, deși „speculațiile rusești nu excelează prin precizie", identificările Sofiei „fiind „supărător de labile".

Dar omniprezența evidentă a gândirii florenskiene la L. Blaga – fără ca numele lui să fie măcar o singură dată citat – se poate cel mai ușor și evident demonstra în *Eonul dogmatic* (1931): tratarea dogmelor ca „antinomii transfigurate", paragrafele despre „contradicție în știința și dogmă" cu dezvoltările privitoare la „analogiile matematice ale dogmaticului" – numărul imaginar $\sqrt{-1}$ – sau „echivalentele matematice ale dogmaticului" – numerele transfinite Cantor – sau referirile la teoria relativității și a cuantelor ca expresii fizicale ale unei cunoașteri dogmatice de tip antinomic sunt mai degrabă dezvoltări în sens original de către L. Blaga ale unor sugestii florenskiene decât remarcabile coincidențe. Diferența fundamentală față de Florenski e că Blaga instrumentalizează dogma într-un sens exclusiv epistemologic și secularizează saltul credinței din religios în serviciul eului și al creativității sale culturale infinit stimulate de o metafizică negativă, totul de o inspirație romantică greu de contestat.

O cercetare atentă a cursurilor de logică și metafizică ale lui Nae Ionescu, a căror publicare s-a încheiat doar recent, ar putea revela și ea – fără a se putea însă vorbi aici de influențe directe – prezența unui important număr de teme și probleme similare: aceeași atenție acordată principiilor logice și matematicii, aceeași dorință de a depăși viziunea modernă subiectivă asupra lumii (Descartes) prin întoarcerea la un realism medieval, aceeași fenomenologie a religiei și

metafizicii ca problemă a mântuirii individuale în conexiune cu întregul; dar nu vor putea fi omise și deosebirile: rolul redus al dogmelor, al antinomiei și derapajul politic colectivist al metafizicii religioase, unde impresia persistentă este că națiunea și istoria ocupă locul rezervat în gândirea florenskiană Sofiei și cunoașterii.

Scrisoarea 4 din *Stâlpul...* lui Florenski este invocată apoi decisiv într-un paragraf-cheie despre „ființă și persoane în Treime" al *Dogmaticii* părintelui Dumitru Stăniloae (1978, vol. I, pp. 297-310), care preia definiția ființei divine ca substanță-relație, dar o limitează exclusiv la Treime, evitând extinderea ideii *homousiei* la ansamblul existenței, tipică și centrală pentru gândirea florenskiană (și, în general, fără a angaja o dezbatere reală cu aceasta).

Urme ale lecturii *Stâlpului...* florenskian (parcurs probabil în versiunea lui franceză din 1974) pot fi apoi clar detectate – deși iarăși numele lui Florenski apare o singură dată – și în carnetele lui C. Noica (publicate postum ca *Jurnal de idei*, 1990). Preocupat și el de „termodinamica spiritului" (V 364), reabilitarea logică a individualului pe fondul menținerii principiului conexiunii necesare, filozoful păltinișean menționează în câteva rânduri disocierea tipologică decisivă dintre *homoousie* și *homoiousie* (V 388, VI 13), dintre drept credincioșii care cred în Unu Multiplu (Treime) având lumina taborică a adevăratei filozofii și arienii iluminiști care cred în Unu și Multiplu, singurul care se vede (VI 215). În prelungirea acestei tipologii florenskiene, C. Noica afirmă – e drept, într-o formă secularizată cultural, ca și Blaga – că Europa începe de fapt în anul 325 o dată cu Sinodul I ecumenic, care a oficializat dogma lui *homoousios*, teză centrală pentru cartea sa postumă *Modelul cultural european* (Humanitas, 1993, pp. 64, 70-71, 169) și unde Florenski e invocat explicit cu principiul „rațiunea este posibilă numai dacă infinitul actual este dat" (p. 82), pentru a argumenta ideea că, spre deosebire de antici, pentru care infinitul era irațional, pentru cultura europeană numai infinitul e rațional.

În fine, recent, într-un context precis apologetic, un pasaj din *Stâlpul...* lui Florenski – „practic e mai firesc să cauți o ieșire, chiar sperând într-o minune, decât să nu te miști disperând" – a fost invocat de Andrei Pleșu ca motto al unei remarcabile „Scrisori deschise către Eugène Ionesco" din vara lui 1992 (reluată în *Limba păsărilor*, Humanitas, 1994, pp. 141-146): în fapt o pledoarie pentru adevăratul sens practic al vieții religioase, acela de căutare ofensivă, de mișcare și întreprindere concretă a ceva în vederea obținerii credinței, nu de obținere prin simpla chestionare a unor autorități a unor certitudini teoretice abstracte care să fie abia apoi puse în practică: „Noi nu vrem să credem, ci vrem să știm, să deținem o certitudine". „M-a tulburat întotdeauna inerția mea și a altora când e vorba de problema credinței: e inerția celor care declară că *vor* să creadă, dar nu *pot*. De obicei ne oprim aici: *vrem* să credem, nu încercăm să experimentăm *nimic* din presupozițiile credinței: nu citim textele sacre, nu citim textele patristice, nu ne rugăm, nu mergem la biserică. *Vrem* doar să credem. Căci dacă nu credem, cum să facem lucruri care pentru noi nu au un sens? E încă o dovadă a faptului că *vrem să știm*. Gândim viața religioasă ca *punere în practică* a unei certitudini, când ea nu e decât o *căutare comunizată*. Căutare, nu posesiune" (*ibid.*, p. 144). Aserțiune care evocă o altă constatare făcută de Florenski în Excursul

23 al *Stâlpului* ... nu procedeele intelectuale deosebesc un savant credincios de unul necredincios, organizarea minții fiind aceeași, ci credințele – „*credința în necredință*, în această lume căzută cu legile ei" și, respectiv, *credința în credință*, într-o lume superioară, cu alte legi ...

Toate acestea sunt de ajuns, cred, pentru a argumenta caracterul unic și inclasabil al gândirii florenskiene din *Stâlpul și Temelia Adevărului* – una dintre cele mai neobișnuite cărți ale acestui secol – în contextul gândirii și culturii atât ruse, cât și universale. În cultura rusă aflată încă sub semnul „dramei gândirii platonice", în care realismul ideilor a luat forma perversă a ideologiei iar utopia cetății filozofilor s-a transformat în oroarea cetății totale, unde disputa perpetuă este cea între fanaticii radicalismului metafizic, ai totalității și utopiilor generalității, și militanții solitari pentru personalism, individ și conceptualism (M. Epstein, 1996), într-un asemenea context care este de fapt cel al întregului spațiu est-european postcomunist, dominat de spectrele ideologiilor și colectivelor totalizante reconstituite în jurul unor noțiuni generale idolatrizate – fie ele ortodoxie, națiune, patrie – prin excluderea diferențelor și o relație dificilă cu alteritatea, într-un astfel de context deci, antinomismul trinitar al lui Florenski, situat dincolo sau dincoace de aceste fatale dihotomii, poate servi cu certitudine drept ghid și inspirație pentru creștinismul celui de al treilea mileniu: acest alt fel de creștinism (identic în substanța sa ortodoxă, dar diferit ca modalitate) ar putea fi acela al unei paradoxale refaceri dialogic-relaționale a consubstanțialității spirituale a umanității nu prin reconcilierea diferențelor lor, ci prin radicalizarea antinomică a acestora în paroxismul nu al unei violențe, ci al unei iubiri generalizate.

Elaborată la începutul secolului XX într-un context romantic simbolist sau romantic revoluționar bântuit de himera metafizice și ideologii totalizante a căror victimă avea să le cadă în cele din urmă însuși autorul ei, gândirea din *Stâlpul* preotului matematician Pavel Florenski își depășea contemporanii și își devansa de departe epoca. Au existat desigur și excepții notabile, între care aș aminti aici doar faptul relevat deja de exegeți și biografi, și asupra căruia mi-ar plăcea să revin, că teoria romanului polifonic dezvoltată în Rusia anilor '20 de Mihail Bahtin se inspira copios – în ce privește filozofia dialogică subiacentă – din gândirea lui Florenski. Inactuală la data apariției sale, această carte continuă să fascineze și astăzi, la peste opt decenii de la publicare și aproape un secol de la conceperea gândului ei fundamental, demonstrându și o surprinzătoare actualitate și dovedindu-se una dintre cele mai rezistente cărți ale veacului XX.

În 1914 însă, la data apariției lucrării, părintele Florenski depășise interior etapa spirituală pe care o descrie în același timp liric și speculativ în cartea sa, cea a transformării iubirii Adevărului în Adevărul Iubirii. Căsătoria și Preoția primite în 1911 marcaseră deja trecerea sa în plan biografic și existențial de la teodicee la antropodicee, de la *pnevmatologie* la hristologie, de la Lumina Adevărului la Întruparea lui liturgică, sacramentală, cosmică, științifică și culturală. După 1918, etapei culturale i s-a adăugat cea a acțiunii desfășurate sub semnul unei duble loialități, tehnologică, față de comunitatea națională din care făcea

parte, și martirică, față de Biserică și Sfânta Treime, pe care le descoperise în 1904 drept Stâlp și Temelie a Adevărului. După cinci ani de lagăr sovietic, executat în secret de NKVD într-un penitenciar necunoscut din Leningrad într-o zi geroasă de iarnă – 8 decembrie 1937 – și aruncat probabil anonim într-o groapă comună rămasă necunoscută, părintele Florenski dispărea fără urmă de pe pământ, pentru a renaște prin martiriu în *homousia* Bisericii cerești, devenind el însuși stâlp viu și temelie personală a Adevărului Treime – Adevăr Iubire și al principiului terțului inclus ..., în afara Căruia, cum spunea el însuși – și avea să experimenteze pe propria-i piele – există doar gheena: *tertium non datur*.

diac. Ioan I. Ică jr

ἡ δε γνῶσις ἀγάπη γίνεται
(„Cunoașterea devine iubire")

Sf. Grigorie de Nyssa

Preaînmiresmatului și Preacuratului nume al Maicii Fecioare

Stâlpul și Temelia Adevărului

Finis amoris, ut duo unum fiant
Sfârșitul iubirii este ca doi să devină unul

Nu mi-o luați în nume de rău, domnii mei și frații mei, că eu, cel mai tânăr dintre voi, îndrăznesc să scriu despre minunile sfântului. Doar îmi cunosc nevolnicia și sunt mustrat de conștiința și puținătatea minții mele, dar mai ales din pricina grelelor mele păcate, grea îmi este această mare lucrare. Și nu a mea este lucrarea aceasta, ci a voastră, prin vechii și marii părinți, pentru ca prin minunile Cuviosului nostru Părinte Serghie, să ne învățăm noi cei tari la cerbice, luminându-ne cu învățătura și s-o vestim mai departe celor care vin după noi. Dar vă rog, ascultați cu luare-aminte: dacă nu voi scrie eu, dacă nici voi nu veți binevoi s-o faceți, atunci de către cine se va împlini porunca țarului și cine va vesti minunile sfântului, căci nici înaintașii voștri n-au făcut-o atâta vreme? Și deși eu sunt și păcătos, și neștiutor, și nerăscult pentru această lucrare, dar râvna și imboldul sufletesc mă îndeamnă să încep acest lucru, săvârșitorul a tot lucrul bun este Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.[1]

Chelarul Mănăstirii „Sf. Treime" de la Serghiev Posad
Simon Azarin. Anul 1646
(Din *Povestirea despre nou-apărutul izvor*)

E me alo. Prin mine hrănesc

I. Către cititor

Experiența religioasă vie, ca singurul mijloc legitim de cunoaștere a dogmelor" astfel aș dori eu să exprim țelul pe care îl urmărește în general cartea mea sau, mai exact, ciornele mele scrise în diferite împrejurări și sub diferite stări sufletești. Numai sprijinindu-ne pe experiența directă putem cuprinde și prețui bogățiile spirituale ale Bisericii. Numai trecând cu buretele ud peste vechile slove pot fi spălate cu apă vie și descifrate literele scrisului bisericesc. Sfinții sunt vii pentru cei vii și morți pentru cei morți. Pentru un suflet întunecat, chipurile cuvioșilor se întunecă, pentru sufletul paralizat, trupurile lor înțepenesc într-o nemișcare sinistră. Parcă nu se știe că istericii și demonizații se tem de ei? Și oare păcatul față de Biserică îi face oare pe aceștia să se uite cu frică la Ea? Ochii limpezi însă văd întotdeauna chipurile sfinților luminate „ca fața îngerului". Pentru inima curățită de păcat, ele, ca și în trecut, sunt binevoitoare, ca și în vechime ele strigă și îi cheamă pe cei ce au urechi să audă. Mă întreb de ce sinceritatea curată a poporului tinde fără voie către acești neprihăniți? De ce poporul la dânșii găsește și mângâierea în durerea mută, și bucuria iertării, și frumusețea prăznuirii cerești? Nu îmi fac iluzii. Știu bine că nu am aprins decât o surcea sau o lumânărică de ceară galbenă, care nu prețuiește mai mult de o copeică. Dar și această flăcăruie, ce tremură în mâini nedeprinse, scânteiază în vistieria Sfintei Biserici în mii și mii de reflexe. De atâtea veacuri din zi în zi s-a adunat aici comoara, nestemată după nestemată, grăunte de aur după grăunte, galben după galben. Precum roua binemirositoare pe lână picurând precum mana cernându-se din cer, așa se așternea aici puterea binecuvântată a sufletului luminat de Dumnezeu. Precum perlele cele mai frumoase se vărsau aici lacrimile inimilor curate. Și cerul și pământul de-a lungul veacurilor își dădeau aici obolul lor. Nădejdile cele mai ascunse, cele mai tainice porniri

spre asemuirea cu Dumnezeu, clipele senine de neprihănire îngerească ce vin după furtună, bucuriile legăturii cu Dumnezeu și sfintele suferințe ale căinței arzătoare, mireasma rugăciunii și dorul dulce de cer, neîncetata căutare și neîncetata aflare, pătrunderile de-o clipă în profunzimile infinit de adânci ale veșniciei și liniștea de copil a sufletului, evlavia și dragostea fără sfârșit – aici sunt... Se scurgeau veacuri și toate acestea rămâneau și se adunau laolaltă.

Fiecare strădanie spirituală a mea și fiecare suspin ce se desprinde de pe vârful buzelor aduc în ajutorul meu întregul tezaur al energiei harice adunate. Mâini nevăzute mă poartă peste câmpiile înflorite ale lumii duhovnicești. Și aprinzându-se ca niște puzderii de puzderii (*leodrami leodrov*) de priviri scânteietoare, strălucitoare, asemănătoare jocului de lumini al curcubeului, revărsându-se în triIioane de trilioane (*versiami versta*) de stropi străvezii, comorile Bisericii îi dau bietului meu suflet fiori de cucernicie. Nenumărate, nemăsurate și negrăite sunt bogățiile Bisericii. Pot să iau spre folosință o parte din ele *pentru folosul meu* – cum oare să nu mi strălucească ochii? Mă apucă lăcomia, îmi umplu un pumn. Și încă nu m-am uitat ce conține: diamante, pietre scumpe, smaralde sau gingașe mărgăritare. Nu știu ce este mai de preț: ceea ce am în pumn sau ceea ce a rămas. Dar, după cuvântul lui Atanasie cel Mare, „din mult, luând puțin", ca știu de mai înainte că voi fi nemulțumit de lucrarea mea, deoarece ochiul meu s-a dovedit prea lacom la bogăție. Ce preț să aibă una sau două grămăjoare de pietre prețioase, când ele se măsoară cu banița? Și fără să vreau îmi aduc aminte cum concepția de ansamblu a lucrării se modifica, treptat, în conștiința mea. Mai întâi mă gândeam să nu dau nici un citat și să vorbesc numai prin cuvintele mele. În curând însă a trebuit să intru în luptă cu mine însumi și să fac loc citatelor scurte. Ulterior ele au început să ia proporții, ajungând la dimensiunile unor fragmente întregi. Și într-un sfârșit a început să mi se pară că e necesar să înlătur tot ce este al meu și să dau tiparului numai scrierile bisericești. Se poate ca aceasta să fie singura cale dreaptă, calea apelului direct la însăși Biserica. Și cine sunt eu ca să scriu despre lumea duhovnicească? „Doar îmi cunosc nevolnicia și sunt mustrat de conștiința și puținătatea minții mele, dar mai ales din pricina grelelor mele păcate, grea îmi este această lucrare." Și dacă, totuși, acord o oarecare importanță scrisorilor mele, aceasta este numai pregătitoare pentru catehumeni, până ce hrana le va veni direct din mâinile Maicii; e vorba, așadar, de importanța pe care o au niște vorbe de chemare rostite în pridvorul bisericii.

Căci eclezialitatea (*țerkovnost'*)* este numele acelui adăpost spre care năzuiește neliniștea inimii, unde se potolesc pretențiile minții, unde marea liniște pogoară peste rațiune. Nu are importanță că nici eu, nici altcineva nu a putut, nu poate și, desigur, nu va putea să definească „eclezialitatea"[1]. Nu are importanță că acel care încearcă s-o facă se combat unii pe alții și fiecare din ei neagă formula eclezialității la care a ajuns celălalt! Însăși această

* Traducem prin „eclezialitate", în lipsa unui corespondent mai bun, cuvântul rusesc *țerkovnost'*, creat de părintele Florenski și care ar trebui redat mai exact prin „bisericitate" (incluzând înțelesurile de: biserică, duh bisericesc, viață bisericească etc.) (n.t.)

nedefinire a eclezialității, imposibilitatea de a fi captată în termeni logici, inefabilul ei nu demonstrează oare că eclezialitatea este *viață*, o viață deosebită, nouă, dată oamenilor, dar care, ca orice viață, nu este accesibilă rațiunii?[2] Iar divergențele în definirea eclezialității, posibilitatea de a încerca, sub aspecte *diferite*, să precizăm în cuvinte ce înseamnă eclezialitatea, această varietate a formulelor verbale, întotdeauna incomplete și insuficiente, nu ne confirmă oare, pe calea experienței, ceea ce ne-a spus demult Apostolul? Căci Biserica este trupul lui Hristos, „plinirea (τὸ πλήρωμα) Celui ce plinește toate întru toți" (*Efeseni* 1, 23)*. Atunci cum această *plinire*, τὸ πλήρωμα, a vieții dumnezeiești poate fi așezată în sicriul strâmt al unei definiții logice? Ar fi ridicol să credem că această imposibilitate este o mărturie împotriva existenței eclezialității; dimpotrivă, ea e mai curând fundamentată pe această neputință. Și în măsura în care eclezialitatea este anterioară diferitelor sale manifestări, în măsura în care ea este elementul divino-uman din care, ca să spunem așa, se condensează și se cristalizează, în procesul istoric al vieții bisericești, rânduielile Tainelor, formulările dogmelor, regulile canonice și, în parte, chiar modul de viață curent și temporar al Bisericii – în această măsură deci, la această plinire se referă în primul rând proorocirea Apostolului: „Căci trebuie să fie între voi și eresuri, δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι" (*I Corinteni* 11, 19), eresuri în înțelegerea eclezialității. Și totuși, oricine nu fuge de Biserica, prin însăși viața sa primește în sine natura unică a eclezialității, știe că aceasta există și știe ce este ea.

Acolo unde nu există viață duhovnicească, este necesar ceva exterior care să garanteze eclezialitatea. O funcție determinată, papalitatea, sau un ansamblu și un sistem de funcții, o ierarhie – iată criteriul eclezialității pentru un catolic. O formulă confesională determinată, un simbol sau un sistem de formule, textul Scripturii – iată criteriul eclezialității pentru un protestant. În ultimă instanță, în catolicism și protestantism, decisiv este un concept eclezIastico-juridic la catolici și eclezIastico-științific la protestanți. Dar devenind criteriul suprem, prin aceasta criteriul face inutilă deja orice manifestare a vieții. Mai mult chiar, deoarece nici un fel de viață nu poate avea măsură comună cu un concept, atunci orice mișcare a vieții depășește inevitabil limitele fixate ale conceptului și, prin aceasta, se dovedește a fi nefastă, insuportabilă. Pentru catolicism (desigur, sau catolicismul, ca și protestantismul, în extrema, în principiul lor), orice manifestare independentă a vieții *este necanonică*, pentru protestantism, *ea este neștiințifică*. În ambele confesiuni viața este infirmată de către concept, este respinsă dinainte în numele conceptului. Dacă, de obicei, catolicismul este considerat că respinge libertatea, dacă protestantismului i se atribuie în mod ferm libertatea, ambele opinii sunt la fel de injuste. Și catolicismul recunoaște libertatea, dar una anterior delimitată, tot ce se află *în afara* acestor limite este ilicit

* Traducerea românească a citatelor biblice urmează întru totul ediția *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988. Citatele biblice în limba greacă au fost revăzute după Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, ed. XXVII, 1994. Traducerea textelor liturgice urmează, în general, textele corespondente din cărțile de cult aflate în uzul B.O.R. (n.t.)

Şi protestantismul admite constrângerea, dar tot numai în afara albiei dinainte trasate a raţionalismului; tot ce se află în afara raţionalismului este neştiinţific. Dacă în catolicism putem decela un fanatism al canonicităţii în cadrul protestantismului există un fanatism al ştiinţificităţii la fel de mare.

Caracterul indefinibil al eclezialităţii ortodoxe, repet, este cea mai bună dovadă a vitalităţii ei. Desigur, nu putem indica vreo funcţie bisericească despre care s-ar putea spune: „Ea însumează în sine eclezialitatea"; la drept vorbind, în acest caz n-ar mai avea nici un rost celelalte funcţii şi activităţi ale Bisericii. La fel, nu putem indica vreo formulă, vreo carte pe care s-o propunem ca plenitudine a vieţii Bisericii; dacă ar exista o asemenea formulă, o asemenea carte, la ce bun atunci celelalte cărţi, celelalte formule, celelalte activităţi ale Bisericii? Nu există o *noţiune de eclezialitate*, dar *eclezialitatea* există şi pentru orice membru viu al Bisericii viaţa bisericească este lucrul cel mai determinat şi mai tangibil din câte cunoaşte el. Dar viaţa bisericească se asimilează şi se cunoaşte numai trăită, nu în mod abstract sau mintal. Dacă, totuşi, trebuie să-i aplicăm nişte noţiuni, cele mai potrivite nu sunt cele juridice şi arheologice, ci biologice şi estetice. Ce este eclezialitatea? Este viaţa nouă, viaţa în Duh. Care criteriu ne permite s-o trăim corect? Frumuseţea.

Da, există o frumuseţe deosebită, spirituală, care, neputând fi prinsă în formule logice, este în acelaşi timp singura cale adevărată care ne permite să definim ce este şi ce nu este ortodox. Cunoscătorii acestei frumuseţi sunt părinţii duhovniceşti, maeştrii în „arta artelor", cum numesc asceza Sfinţii Părinţi. Aceştia, ca să spunem aşa, „au căpătat îndemânare" în ceea ce priveşte discernerea valorii vieţii duhovniceşti. Gustul ortodox, forma ortodoxă se simt, dar nu pot fi supuse calculului aritmetic; ortodoxia se vădeşte, nu se dovedeşte. Iată de ce pentru oricine doreşte să înţeleagă ortodoxia nu există decât o *singură* cale: experienţa ortodoxă directă. Se spune că acum, în străinătate, poţi învăţa să înoţi cu ajutorul unor aparate, stând întins pe duşumea; tot aşa poţi deveni catolic sau protestant cu ajutorul cărţilor, stând în biroul tău, fără să ai contact cu viaţa. Dar ca să devii ortodox trebuie să te cufunzi dintr-o dată în însăşi stihia ortodoxiei, să începi să trăieşti ortodox; altă cale nu există.

Sic semper Întotdeauna acelaşi

II. Scrisoarea I: *Cele două lumi*

Blândul şi seninul meu prieten!

După ce m-am întors din călătorie şi am deschis uşa pentru prima oară, camera noastră boltită m-a întâmpinat cu un val de frig, de tristeţe şi de singurătate.

Acum – vai! – am intrat singur, fără tine.

Nu a fost doar prima impresie. M-am spălat şi mi-am periat hainele. Ca şi altădată, gândurile materializate stau înşirate pe rafturi. Patul tău e făcut şi scaunul tău e la locul lui (să am măcar iluzia că eşti cu mine!). Pe fundul opaiţului de lut, ca şi altădată, arde untdelemnul, aruncând în sus un snop de raze, luminând Chipul nefăcut de mână al Mântuitorului. Ca şi altădată, în serile târzii, arborii din dreptul ferestrei foşnesc, clătinaţi de vânt. Toaca paznicului de noapte sună reconfortant, locomotivele şuieră din rărunchi. În zori, cocoşii gureşi se întrec în cântat. Ca şi altădată, pe la ora patru dimineaţa bat clopotele de utrenie. Zilele şi nopţile se confundă pentru mine. Parcă nu mai ştiu unde mă aflu şi ce-i cu mine. Ceva de dincolo de lume şi de timp s-a aşezat între pereţii strâmţi ai camerei noastre. Iar dincolo de pereţi trec oameni, vorbesc, povestesc noutăţi, citesc ziare, apoi pleacă, vin iarăşi mereu. Iarăşi fluieră într-un *contralto* profund locomotivele îndepărtate. Aici, linişte eternă; acolo, veşnică mişcare. Totul e ca altădată... Dar tu nu eşti cu mine şi toată lumea mi se pare pustie. Sunt singur, absolut singur pe lume. Însă singurătatea mea mâhnită îmi cântă dulce în piept. Uneori mi se pare că m-am prefăcut într-o frunză dintre cele pe care vântul le poartă pe poteci.

Astăzi m-am sculat de dimineaţă şi parcă am simţit ceva nou. Într-adevăr, într-o singură noapte, vara s-a frânt. Vârtejurile de vânt roteau prin văzduh frunzele sau le făceau să şerpuiască pe pământ. Păsările şi-au început plimbările în stoluri. Cocorii s-au aliniat pe cer, ciorile şi graurii au început

să croncănească. Aerul era plin de răcoarea toamnei, de mirosul frunzelor veștede, de o tristețe care mă chema în depărtări.

Am ieșit la marginea pădurii.

Una câte una, una câte una, cădeau frunzele. Ca niște fluturi muribunzi, se roteau încet prin văzduh, căzând pe pământ. Prin iarba încâlcită, vântul se juca cu „umbrele slăbănoage" ale crengilor. Ce bine e! Câtă bucurie și câtă tristețe! O, fratele meu îndepărtat și blând! În tine e primăvară, iar în mine, toamna, toamna întotdeauna. Mi se pare că sufletul mi-l sleiește dulcea moleșeală și, văzând aceste frunze căzătoare, las să-mi scape versul:

parfumul plopișului veșted"

Mi se pare că, văzând această moarte, sufletul meu se regăsește, presimțind în înfiorare învierea. Văzând moartea! Căci ea e cea care mă înconjoară. Și acum nu mai vorbesc de gândurile mele, nu vorbesc de moarte în general, ci de moartea celor care mi-au fost dragi. Pe câți, pe câți i-am pierdut în anii din urmă! Una câte una, una câte una, precum frunzele îngălbenite, se duc ființele care îmi sunt dragi. În ele îmi simțeam sufletul, în ele îmi strălucea uneori reflexul Cerului. Numai de bine am avut parte de la ele. Dar conștiința mea se zbuciuma: „Tu ce ai făcut pentru cei dragi?" Acum nu mai sunt, iar între mine și ei s-a întins abisul.

Unul câte unul, unul câte unul, ca frunzele toamnei, se rotesc deasupra prăpastiei înnegurate cei de care inima mea s-a legat pe veci. Cad – și nu mai este întoarcere, și nu mai e posibil să îmbrățișez picioarele fiecăruia dintre ei. De-acum nu-mi mai este dat să vărs lacrimi și să-i rog să mă ierte, să-i rog să mă ierte în văzul întregii lumi.

Iarăși și iarăși, cu o claritate implacabilă, mi se perindă prin conștiință toate păcatele, toate ticăloșiile „mărunte". Tot mai profund, ca niște litere de foc, mi se imprimă în suflet „micile" neatenții, egoismul și răceala care, puțin câte puțin, fac ca sufletul să ajungă infirm. Niciodată nimic rău pe față. Niciodată nimic păcătos pe față, palpabil. Dar întotdeauna (întotdeauna, Doamne!) mărunțișuri! Din mărunțișuri se înalță grămezi. Și privind în urmă, nu vezi decât rău. Nimic bun... O, Doamne!

Frunzele toamnei cad mereu, una câte una descriu cercuri către pământ. Pâlpâie lin candela nestinsă și cei dragi îmi mor unul câte unul. „Știu că va învia la Înviere, în ziua cea de apoi". Și totuși, cu un fel de durere potolită, repet în fața crucii noastre, pe care ai făcut-o dintr-un simplu baț și blândul nostru Părinte a sfințit-o: „Doamne! Dacă Tu ai fi fost aici, fratele meu n-ar fi murit".

Totul se rotește, totul alunecă în abisul morții. Unul Singur rămâne, numai în El sunt neschimbarea, viața și pacea. „Către El tinde tot mersul evenimentelor, ca periferia spre centru, spre El converg toate razele crugului timpurilor". Nu eu vorbesc așa, cu puțina mea experiență, nu, astfel mărturisește un om care s-a cufundat cu totul în elementul Centrului Unic, episcopul Teofan Zăvorâtul. Dimpotrivă, în afara acestui Centru Unic, „singurul lucru sigur e că nu există nimic sigur și nimic mai nefericit sau mai orgolios decât omul, *solum certum nihil esse certi, et homine nihil miserius aut superbius*", după cum mărturisea unul dintre spiritele cele mai nobile ale păgânismului, Pliniu cel Bătrân, dedicat cu totul satisfacerii curiozității sale infinite. Da, în viața totul se schimbă, totul se valurește în contururi de miraj. Iar din profunzimea sufletului se ridică necesitatea irepresibilă de a te sprijini pe „Stâlpul și Temelia Adevărului", pe στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας (*I Timotei* 3, 15), τῆς ἀληθείας, și nu pur și simplu ἀληθείας, nu pe unul dintre adevăruri, nu pe un adevăr omenesc particular, care se fracționează, care se răsfiră și este purtat precum pulberea, dus de suflarea vântului pe munți, ci pe Adevărul integral și veșnic, pe Adevărul unic și divin, pe Adevărul străluminos, pe Acel „Adevăr, care, după cum spune un poet din vechime, este „soarele lumii".[3]

Dar cum să te apropii de acest Stâlp?

Lângă trupul nestricăcios al Preacuviosului Serghie, care aduce întotdeauna pace într-un suflet îngrijorat, în fiecare zi și în fiecare ceas auzim noi chemarea care făgăduiește tihnă și minții tulburate. Tot ce citim în canonul Preacuviosului, în pericopa 43 de la *Matei* (11, 27-30), are mai ales un sens cognitiv. Îndrăznesc să spun – un sens teoretic-cognitiv, gnoseologic, și acest sens al pericopei devine cu atât mai clar atunci când vedem că obiectul întregului capitol 11 de la *Matei* este problema cunoașterii, a insuficienței cunoașterii raționale și a necesității cunoașterii spirituale.[4] Da, Dumnezeu a „ascuns acestea de cei înțelepți și pricepuți", adică toate lucrurile ce pot fi numite demne de a fi cunoscute, și le-a „descoperit pruncilor" (*Matei* 11, 25). Ar însemna să forțăm cuvintele lui Dumnezeu dacă prin „cei înțelepți și pricepuți" am înțelege „cei pseudo-înțelepți", „cei pseudo-pricepuți", care în fapt nu sunt așa, ca și în cazul în care în „prunci" am vedea anumiți înțelepți virtuoși. Desigur, Domnul a spus fără ironie tocmai ceea ce a voit să spună: adevărata înțelepciune este insuficientă tocmai fiindcă este omenească. Și în același timp, „pruncia" mintală, absența bogăției intelectuale, care ne împiedică să intrăm în Împărăția Cerului, se poate dovedi a fi condiția dobândirii cunoașterii spirituale. Dar plenitudinea a toate este în Iisus Hristos, și de aceea cunoașterea poate fi căpătată numai prin El și de la El. Toate eforturile omenești de cunoaștere, care i-au chinuit pe bieții înțelepți, sunt vane. Ca niște cămile stângace s-au împovărat ei cu cunoștințele lor. Știința, precum apa sărată, nu face decât să însetească setea de cunoaștere, nepotolind vreodată mintea înfierbântată. Dar „jugul bun" al Domnului și a Lui „povară ușoară" îi dau minții ceea ce nu i-o dă și nu i-o poate da jugul greu și crunt al științei, povara ei ce nu poate fi purtată. Iată de ce, lângă sicriul celui din care se revarsă harul, răsună mereu, ca un izvor nepotolit de apă vie, cuvintele dumnezeiești:

„Toate Mi-au fost date de către Tatăl Meu și nimeni nu cunoaște (ἐπιγινώσκει) pe Fiul, decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni, decât numai Fiul și cel căruia va voi Fiul să-i descopere (ἀποκαλύψαι). Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi odihni (ἀναπαύσω) pe voi. Luați jugul Meu asupra voastră și învățați-vă de la Mine (μάθετε ἀπ' ἐμοῦ), că sunt blând și smerit cu inima și veți găsi odihnă (ἀνάπαυσιν) sufletelor voastre. Căci jugul Meu e bun și povara Mea este ușoară" (*Matei* 11, 27-30).

Dar departe de mine dorinţa de a convinge pe cineva. Din sărăcia mea dau. Şi dacă măcar un suflet a simţit că nu-l vorbesc cu buzele şi nu la ureche, nu mai am nevoie de altceva. Ştiu că mă vei primi, pentru că tu eşti acela care distrugi hotarele egoismului meu.

Frate, fratele meu cel de un suflet cu mine! Rupt de tine şi îndepărtat, sunt totuşi cu tine. Ridicându-mă deasupra timpului, văd limpede privirea ta, vorbesc iar cu tine faţă către faţă. Pentru tine mă gândesc să scriu aceste rânduri răzleţe. N-o să te superi pe mine dacă le voi pune pe hârtie neavând nici un sistem, trasând doar câteva jaloane.

În serile întunecate de toamnă, în ceasurile sfinte de tăcere, când pe geană va începe să strălucească o lacrimă de încântare, îţi voi scrie pe furiş scheme şi biete crâmpeie din problemele pe care le-am discutat de atâtea ori cu tine. Ştii de mai înainte ce voi scrie. Vei înţelege că nu sunt învăţături şi că tonul solemn este dat de stângăcia mea neghioabă. Un povăţuitor înţelept şi lucrurile dificile le face parcă în glumă, pe când un ucenic lipsit de experienţă adoptă un ton solemn şi atunci când se ocupă de nimicuri. Iar eu nu-s decât un ucenic ce repetă după tine lecţiile iubirii.

His ornari aut mori. A primi cununa sau moartea

III. Scrisoarea a II-a: *Îndoiala*

„Stâlpul şi Temelia Adevărului". Dar cum să le cunoşti?

Această întrebare ne introduce în mod inevitabil în domeniul cunoaşterii abstracte. Pentru gândirea teoretică „Stâlpul Adevărului" este certitudinea, *certitudo*.

Certitudinea mă asigură că Adevărul, dacă-l găsesc, este fără îndoială tocmai ceea ce am căutat. Dar ce am căutat? Ce am înţeles eu prin cuvântul „Adevăr"? În orice caz, ceva atât de deplin încât cuprinde în sine totul şi, prin urmare, numai convenţional, parţial, simbolic se exprimă prin denumirea sa. Adevărul este „ceea ce există universal", după cum îl defineşte filozoful[5]. Atunci însă cuvântul „adevăr" nu acoperă propriul său conţinut şi, pentru a desluşi – măcar aproximativ, cu scopul de a conştientiza în prealabil propriile căutări – sensul cuvântului „adevăr", e necesar să vedem care aspecte ale acestei noţiuni au fost luate în considerare de diferite limbi, care laturi ale noţiunii au fost accentuate şi fixate în formele etimologice cristalizate la diferite popoare.

Cuvântul nostru rusesc *istina* (adevăr) este pus în relaţie de către lingvişti cu verbul *est'* (a fi): *istina – estina*. Deci *istina*, conform înţelesului său rusesc, a fixat în sine noţiunea de realitate absolută: *istina* înseamnă „ceea ce există", ceea ce este cu adevărat, τὸ ὄντως ὄν sau ὁ ὄντως ὤν, spre deosebire de ceea ce este iluzoriu, nereal, trecător. Limba rusă marchează în cuvântul *istina* aspectul ontologic al acestei idei. De aceea *istina* înseamnă însăşi identitatea absolută şi, prin urmare, ceva egal cu sine, adică precizie, autenticitate. *Istii, istovîi, istovîi* (adevărat, veritabil, real), toate aparţin aceleiaşi familii de cuvinte.

De interpretarea ontologică a Adevărului nu era străină nici filozofia scolastică. Drept exemplu putem să-l cităm pe dominicanul semitomist Ioan Gratidei din Ascoli († 1341), care insistă cu toată hotărârea că Adevărul nu trebuie înţeles ca adecvare sau conformitate introdusă în obiect prin actul de cunoaştere

al rațiunii, ci ca egalitatea pe care însuși obiectul o introduce în existența sa *ad extra*; „formal, adevărul este acea rectitudine sau acea conformitate pe care însuși obiectul, în măsura în care o ia din gândire, o introduce în sine însuși în afara naturii lucrurilor"[6]

Să ne întoarcem acum la etimologie. *Ist-in-a*, *istin-ïi* [illegible] de la *ist-ïi*, *ist-ov-ïi*, *ist-ov-en-ïi* — cf. termenul *ist-a*, *ist-es-s* — se găsește în legătură cu *es-t*, *est-e-stv-o* (*ïs*-, la timpul trecut *ja-se* — *je*) Se poate face apropierea de polonezul *istot-a*, ființă, *istot-nie*, într-adevăr, *istnieć*, a exista în realitate[7] De aceeași părere cu privire la etimologia cuvântului *istina* sunt și alții. După definiția lui V. Dal, de exemplu, adevărul (*istina*) este „tot ce e real, autentic, precis, just, tot ce există (*est'*). Tot ce există este adevăr; oare *est'* și *istina*, *istine* nu sunt același lucru?" întreabă el[8]. Tot așa afirmă Miklosich[9], Mikuțki[10] precum și lingvistul nostru din vechime F. Șimkevici[11]. De aici se înțelege că, între toate celelalte semnificații ale cuvântului *istïi*, noi o găsim și pe aceea de „foarte asemănător". După explicația veche a unui oarecare negustor A. Fomin „*istïi* înseamnă, asemănător exact". Astfel că expresia veche: *istïi* [illegible] (= *isto otec*) se explică prin „asemănător leit tatălui"[12]

Acest ontologism în concepția rusă despre adevăr se amplifică și se aprofundează pentru noi dacă reflectăm la conținutul rușinal al verbului *est*. Căci *est* vine de la rădăcina *es*, care dă în sanscrita *as* (de exemplu: *ásmi* — *esmi*, *ásti* = *esti*) cu *esm* (sunt), *est* (ești) sunt ușor de comparat paleoslavul *esmi*, *esti*, grecescul εἰμί, latinescul (e)*sum*, *est*, germanul *ist* și sanscritul *asmi*, *asti* etc.[13] Dar, după unele indicii ce s-au păstrat în sanscrita, această rădăcină *es* înseamnă, în cea mai veche fază concretă de evoluție, „a respira", *hauchen*, *athmen*. Drept confirmare a acestui punct de vedere asupra radicalului *es*, Curtius indică cuvintele sanscrite *as-u-s*, însemnând „răsuflare vitală", „răsuflarea vieții", *asu-ra-s*, însemnând „vital", *lebendig*, și *ās*, *ās-ya-m*, aflate pe aceeași treaptă cu latinescul *os*, care înseamnă tot „gură"; se mai adaugă aici și germanul *athman*, „răsuflare". Astfel, la început *est* însemna „respiră". Dar respirația, suflarea a fost întotdeauna considerată principalul semn și chiar însăși esența vieții, și până astăzi, la întrebarea „e viu?" de obicei se răspunde „respiră", ca și când aceste cuvinte ar fi sinonime. De aceea, al doilea sens, mai abstract, al lui *est'* este „e viu", „trăiește", „e în putere". Și, în sfârșit, *est* (este) primește sensul cel mai abstract, fiind pur și simplu verbul existenței. *A respira*, *a trăi*, *a fi* — iată cele trei straturi ale rădăcinii *es* în ordinea descrescândă a concreteței, care, după părerea lingviștilor, corespunde ordinei lor cronologice.

Rădăcina *as*, în sensul de răsuflare, semnifică o existență uniformă (*ein gleichmässig fortgesetzte Existenz*), în opoziție cu rădăcina *bhu*, ce intră în compoziția lui *bït* (a fi), *fui*, *bin*, φύω etc., care semnifică devenirea (*ein Werden*)[14]

E. Renan, arătând legătura dintre noțiunile „răsuflare" și „existență", face o paralelă cu limbile semitice, și anume cu substantivul verbal ebraic היה *hayah* (întâmplare, naștere, fire) sau הוה *haweh*, (respirare, traire, fire)[15]; el vede aici onomatopeea procesului de respirație.

Datorită acestei opoziții, rădăcinile *es* și *bhu* se completează reciproc: prima se aplică exclusiv la formele de durată, derivate de la timpul prezent, a doua se aplică cu precădere unor forme temporale, cum sunt aoristul și perfectul, care semnifică o devenire realizată sau împlinită[16]

Revenind acum la noțiunea de adevăr (*istina*) în înțelesul său rusesc, putem spune: adevărul este existența permanentă, este ceea ce trăiește, „ființă vie", ceea ce „respiră", adică ceea ce posedă condiția esențială a vieții și a existenței. Adevărul ca ființă vie prin excelență, aceasta este noțiunea pe care și-a format-o poporul. Nu e greu, desigur, să observăm că tocmai această concepție cu privire la adevăr constituie specificul original și particular al filosofiei ruse[17]

În cadrul noțiunii de adevăr, elinul antic evidențiază un cu totul alt aspect. Adevărul, spune el, este ἀλήθεια. Dar ce înseamnă această ἀλήθεια? Cuvântul ἀλήθεια sau, în forma sa ionică, ἀληθείη, ca și derivatele ἀληθής, „adevărat", ἀληθεύω, „adeveresc", „corespund adevărului" etc. sunt formate din particula negativă ἀ (ἀ *privativum*) și *λῆθος, în forma dorică λᾶθος. Ultimul cuvânt derivă din rădăcina *lathe*, având aceeași rădăcină cu verbul λάθω, ionicul λήθω și λανθάνω, care înseamnă „trec pe alături", „mă strecor", „rămân neobservat", „rămân necunoscut"; la diateza medie verbul în sensul de *memoria labor*, „scap din memorie" (adică din conștiința în general), „pierd, uit". În relație cu ultima nuanță a rădăcinii λαθ se află: λήθη, doricele λάθα, λαθοσύνη, λησμοσύνη, λῆστις („uitare" și „lipsă de memorie"), λησίλανος („care face să uiți"), λήθαργος („cel ce uită") și de aici λήθαργος („poftă de somn", *Schlafsucht*, ca dorință de a te cufunda într-o stare de uitare, de inconștiență) și, în continuare, denumirea somnului patologic „letargie"[18]. Concepția antică despre moarte ca trecere într-o existență iluzorie, aproape în uitare de sine și inconștiență și, în tot cazul, în uitarea a tot ce este pământesc, această concepție, deci, este reprezentată simbolic în imaginea umbrelor care beau apă din fluviul subteran al Uitării, Lethe. Imaginea plastică a apei letheene τὸ Λήθης ὕδωρ, precum și o serie întreagă de expresii, cum ar fi μετὰ λήθης, „în uitare", λήθην ἔχειν, „a avea uitare", adică lipsa de memorie, ἐν λήθῃ τινὸς εἶναι, „a fi în starea de a fi uitat ceva", „a uita ceva", λήθην τινὸς ποιεῖσθαι, „a face să fie uitat ceva", „a da ceva uitării", λησμοσύνην θέσθαι, „a pune uitare", „a aduce la uitare", λῆστιν ἔχειν τι, „a uita ceva" etc., toate acestea demonstrează clar că uitarea în concepția elenă nu era o simplă stare a absenței memoriei, ci un act special de nimicire a unei părți de conștiință, stingerea în conștiință a unei părți din realitatea a ceea ce se uită — cu alte cuvinte, nu de lipsa memoriei era vorba, ci de forța uitării. Această forță a uitării este forța timpului ce devorează totul.

Totul curge. Timpul este forma existenței a tot ce este, și a spune „există" înseamnă a zice „în timp", deoarece timpul este forma curgerii fenomenelor. „Totul curge și se mișcă și nimic nu rămâne, πάντα ῥεῖ καὶ κινεῖται καὶ οὐδὲν μένει", se lamenta Heraclit. Totul se strecoară din conștiință, se scurge prin conștiință, se uită. Timpul, χρόνος, produce fenomenele dar, ca și personificarea sa mitologică Κρόνος, își devorează copiii. Însăși esența conștiinței, a vieții, a oricărei realități se află în fluiditatea lor, adică într-o anumite uitare metafizică. Cea mai originală dintre filozofiile zilelor noastre, filozofia timpului concepută de Henri Bergson[19], se sprijină totalmente pe acest adevăr nedezmințit, pe ideea realității și forței timpului. Dar, în pofida evidenței acestei ultime idei, stăruie în noi, fără putință de a fi înăbușită, nevoia de ceva ce nu se poate uita, de neuitat, de ceva ce „rămâne, μένει" în curgerea timpului. Acest ceva de neuitat este chiar ἀ-λήθεια. Adevărul în concepția elinului este ἀ-λήθεια, adică ceva apt să rămână în fluxul uitării, în curgătoarele unde letheene ale lumii sensibile, ceva ce birue timpul, ceva statornic și necurgător, ceva ce persistă veșnic în memorie. Adevărul este *veșnica memorie* a unei anume Conștiințe, este valoarea demnă de amintire eternă și capabilă de aceasta.

Memoria vrea să oprească mișcarea, memoria vrea să facă în așa fel încât fenomenele fugitive să-i rămână nemișcate dinainte; în calea torentului devenirii, memoria vrea să ridice o stavilă. Prin urmare, existența de neuitat pe care o caută conștiința, acest ἀλήθεια, este torentul în repaus, curgerea oprită, vârtej imobil al existenței. Însăși tendința de a ține minte, această „voință de neuitare" scapă rațiunii, dar ea, rațiunea, își dorește această autocontradicție. Dacă noțiunea de memorie, în esența sa, depășește granițele rațiunii, atunci Memoria, în cel mai înalt grad al său, Adevărul, este mai presus de rațiune. Memoria Mnemosyne este

mama muzelor, a activităţilor spirituale practicate de umanitate a însoţitoarelor lui Apollo, a Creaţiei Spirituale. Şi cu toate acestea, vechiul elin îi preferă Adevărului această însuşire care este arătată şi de Cuvântul lui Dumnezeu, căci acolo se spune că „Adevărul Domnului rămâne în veac, לְעוֹלָם" (Psalmi 116, 2; după numerotarea ebraică 117, 2) şi încă: „În neam şi în neam Adevărul Tău" (Psalmi 118, 90; după numerotarea ebraică 119, 90).

Cuvântul latinesc *veritas*, „adevăr", provine, după cum se ştie, de la rădăcina *var*. De aceea cuvântul *veritas* se consideră că are aceeaşi rădăcină cu cuvintele ruseşti *vera*, *verit* („credinţă", „a crede"); de la aceeaşi rădăcină provin şi cuvintele *wahren* („a păzi", „a apăra") şi *wehren* („a dojeni", „a nu da voie" şi „a fi puternic"). *Wahr*, *Wahrheit* („drept", „adevăr") aparţin aceleiaşi rădăcini, la fel şi franţuzescul *verité*, care derivă direct din latinescul *veritas*. Că rădăcina *var* se referea iniţial la domeniul cultului se observă după cum spune Curtius din sanscritul *vrata* se, care înseamnă „act sacru", „legământ", din cuvântul zend *varena* („credinţă"), apoi din grecescul ἱερός („ceva venerat", „chip de lemn", „idol"), cuvântul *koptiş* (în loc de ἑορτή), „cinstire cultică", „sărbătorire religioasă", se referă la aceeaşi rădăcină, despre cuvântul *vera* („credinţă") am vorbit. Uzul cultic al rădăcinii *var* şi cu atât mai mult în cuvântul *veritas* iese în evidenţă şi din cuvintele latineşti cu aceeaşi rădăcină. Astfel, verbul *vereor* sau *revereor*, care este întrebuinţat în latina clasică într-un sens mai general („mă feresc", „mă tem", „mă sperii", „mă înfricoşez", „cinstesc", „respect", „venerez cu frică"), se referea la început la teama mistică şi la prudenţa în cazul unei prea mari apropieri de fiinţele locuale şi obiectele sacre. Tabu, adică ceea ce este oprit, ceea ce este sfânt – iată ce-l face pe om *vereri*; de aici titlul catolic pentru feţele bisericeşti *reverendus*. *Reverendus* sau *reverendissimus pater* este persoana cu care trebuie să te porţi cu respect, cu atenţie, cu sfială, căci altfel poate să te coste. *Verenda* or *uni* sau *partes verendae* sunt *pudenda*, „membrele secrete", se ştie că cei din vechime aveau pentru ele o consideraţie, un fel de respect din sfială religioasă. Urmează apoi substantivul *verecundia* („teamă religioasă", „smerenie"), verbul *verecunder* („am teamă"), *verecundus* („înfricoşător", „ruşinos", „politicos", „modest"), care arată iarăşi acelaşi domeniu cultic la care se aplică rădăcina *var*. Se înţelege de aici că *verus* înseamnă propriu-zis „apărat", „protejat", în sensul de tabu, de interzis. *Verdictum* („verdict", „sentinţă judecătorească") are sensul unei decizii religioase obligatorii adoptate de persoanele aflate în fruntea cultului, deoarece dreptul Antichităţii nu era decât un aspect al cultului. Alte cuvinte, ca *veridicus*, *veriloquium* etc. sunt înţelese şi fără explicaţii.

Autorul dicţionarului etimologic latin, A. Suvorov, arată că verbele *generis*, *reku* („vorbesc", „spun") exprimau iniţial sensul rădăcinii *var*. Dar din toate cele spuse este neîndoielnic că, dacă rădăcina *var* înseamnă într-adevăr „a spune", atunci sensul era cel pe care întreaga Antichitate îl atribuia cuvânt profetic şi puternic, fie el blestem sau rugăciune: cuvântul era capabil să facă în aşa fel încât tot ce era sub blestem să înfrunte – nu numai juridic, nominal, ci şi mistic – frică şi evlavie reală[21]. *Vereor* înseamnă atunci, propriu-zis, „mă vrăjeşte cineva", „asupra mea se descarcă puterea unui blestem".

După aceste informaţii preliminare, nu este greu de ghicit sensul cuvântului *veritas*. Să consemnăm înainte de toate că acest cuvânt de provenienţă târzie ţinea totalmente de domeniul dreptului şi de abia la Cicero a primit un sens filozofic şi, în general, teoretic, raportându-se la domeniul cunoaşterii. În sensul moral de sinceritate, παῤῥησία, se întâlneşte la Terenţiu[22] în fraza: „*Obsequium amicos, veritas odium parit*": delicateţea face prieteni, iar sinceritatea, duşmani. Apoi deşi la Cicero capătă îndată o mare frecvenţă, totuşi, în special în domeniul juridic şi parţial în cel moral, *Veritas* însemna, când situaţia reală a problemei

judecate în opoziţie cu punerea ei într-o lumină falsă de către una dintre părţi, când justeţea şi adevărul, când dreptatea reclamantului, şi numai rareori este echivalent cu „adevărul" în sensul pe care i-l atribuim noi[23].

Fiind religios-juridic prin rădăcină, moral-juridic prin provenienţă, cuvântul *veritas* şi-a păstrat ulterior şi parţial chiar şi-a accentuat nuanţa juridică. În latina târzie, a început chiar să aibă un sens pur juridic: *veritas*, după du Cange, înseamnă *depositio testis*, depoziţia martorului, apoi, *veritas* înseamnă *inquisitio judicaria*, anchetă judiciară; mai înseamnă drept, privilegiu, mai ales cu referire la proprietate etc.[24]

Evreul antic, ca şi semitul în general, şi-a marcat şi el în limbă un aspect special al ideii de Adevăr: aspectul istoric sau, mai exact, *teocratic*. Pentru el, Adevăr a fost întotdeauna cuvântul lui Dumnezeu. Natura imprescriptibilă a acestei făgăduinţe divine, justeţea ei, certitudinea ei – iată ceea ce, pentru evrei, îi atribuia cuvântului calitatea de Adevăr. Adevărul este Certitudinea. „Mai lesne e să treacă cerul şi pământul decât să cadă din Lege un corn de literă" (Luca 16, 17): această „lege" absolut permanentă şi imuabilă este reprezentarea biblică a Adevărului.

Cuvântul אֱמֶת, *emet*[25] sau, în pronunţie vulgară, *emes*, adevăr, are drept rădăcină אמן *'mn*. Verbul אָמַן, *aman*, care derivă de aici înseamnă propriu-zis „am sprijinit", „am susţinut". Acest sens fundamental este indicat şi mai clar de substantivele din aceeaşi familie din domeniul arhitecturii: אָמְנָה, *amenah* (coloană) şi אָמוֹן, *amon* (constructor, meşter) şi, în parte, prin cuvântul אֹמֵן, *omen* (pedagog, constructor al sufletului copilului). Apoi sensul intranzitiv al verbului *aman* (a fost susţinut, a fost sprijinit) serveşte drept punct de plecare pentru o întreagă serie de cuvinte mai îndepărtate de semnificaţia de bază a verbului *aman*, şi anume „a fost tare, ferm (sprijinit, susţinut) şi de aceea a fost de nezdruncinat, deci a fost în aşa fel încât te puteai sprijini pe el fără să fii în pericol", în sfârşit rezultă semnificaţia „a fost fidel". De aici, אָמֵן, *amen* sau ἀμήν, *amin* din Noul Testament semnifică „cuvântul meu este tare", „adevărat", „desigur", „aşa trebuie să fie", „fie", *fiat*, şi serveşte drept formulă pentru întărirea unei alianţe sau a unui jurământ, fiind de asemenea utilizat la sfârşitul unei doxologii sau al unei rugăciuni (în acest caz, se dublează). Sensul cuvântului „amin" apare clar în *Apocalipsa* 3, 14: „τάδε λέγει ὁ Ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός: acestea zice Cel ce este Amin, martorul cel credincios şi adevărat", cf. Isaia 65, 16: אֱלֹהֵי אָמֵן, *elohe-amen*, Dumnezeul adevărului. De aici devine de înţeles tot ansamblul de semnificaţii ale cuvântului אֱמֶת, *emet* (în loc de אֲמֶנֶת, *'amenet*): înţelesurile lui imediate sunt: *tărie*, *constanţă*, *stabilitate*, de aici – *siguranţă*. Urmează apoi „credinţa, fidelitate", *fides*, în virtutea căreia cine este constant în sine îşi păstrează şi îşi îndeplineşte promisiunea: este noţiunea de *Treue* şi *Glaube*. Este clară relaţia acestei noţiuni cu cea de *onestitate*, *integritate a sufletului*. Caracterizând un judecător sau o sentinţă, *emet* semnifică dreptate, justeţe. Ca semn al vieţii interioare, această noţiune se opune *prefăcătoriei* şi are semnificaţia de *sinceritate*, în primul rând sinceritate în cinstirea lui Dumnezeu. Şi în sfârşit, *emet* corespunde cuvântului nostru *istina*, în opoziţie cu minciuna: aceasta este accepţiunea în *Facerea* 42, 16; *Deuteronomul* 26, 20; *II Regi* 7, 28; *III Regi* 10, 6, 22, 16; *Psalmi* 14, 2; 50, 7 etc.

De aici, de la ultima nuanţă a cuvântului *emet* provine şi termenul *neemes*, întrebuinţat de filozofii evrei, de exemplu de Maimonide, „pentru a-i desemna pe oamenii care aspiră la cunoaşterea intelectuală a adevărului, nemulţumindu-se cu autoritatea şi tradiţia"[26].

Prin urmare, pentru evrei, Adevărul este *efectiv* „cuvântul just", „fidelitatea", „făgăduinţa de încredere". Şi întrucât este zadarnic să speri „în căpetenii, în fiii

nemuriloe" numai cuvântul lui Dumnezeu este cuvântul cu adevărat de nădejde Adevărul este făgăduința imprescriptibilă a lui Dumnezeu, asigurând de fidelitatea și imuabilitatea Domnului. Prin urmare, la evrei Adevărul nu este (ca la slavi) o noțiune ontologică, nici (ca la eleni) gnoseologică, nici (ca la romani) juridică, ci este una istorică sau, mai curând, relevă istoria sfântă, teocrația. Putem remarca, în consecință, că cele patru nuanțe descoperite de noi în cadrul noțiunii de adevăr se asociază câte două, după cum urmează. Istina rusească și אמת, emet evreiesc, se raportează mai ales la conținutul divin al Adevărului, în timp ce grecescul Ἀλήθεια și latinescul *Veritas* se raportează la forma lui umană. Pe de altă parte, termenul rus și cel grec au un caracter filozofic, în timp ce termenul latinesc și cel evreiesc țin de sociologie. Prin aceasta vreau să spun că pentru un rus și pentru un grec Adevărul se află într-un raport imediat cu fiecare persoană, în timp ce pentru un latin și pentru un evreu Adevărul este mediat de către societate. Astfel, ca o concluzie a celor spuse despre categoriile noțiunii de adevăr, putem prezenta tabelul de mai jos:

	După conținut	După formă
Raport personal imediat	Rusescul *Istina*	Grecescul Ἀλήθεια
Medlere socială	Ebraicul אמת *emet*	Latinescul *Veritas*

Ce este adevărul?" întreba Pilat Adevărul. Nu i s-a răspuns, fiindcă întrebarea era pusă în pustiu. Răspunsul viu stătea în fața lui, dar Pilat nu vedea adevărul Adevărului. Să presupunem că Domnul nu numai prin tăcerea sa grăitoare, ci și prin cuvinte blânde, i-ar fi răspuns procuratorului roman: „Eu sunt Adevărul". Însă și atunci cel ce întreba ar fi rămas fără răspuns, deoarece n-a fost în stare să ia Adevărul drept adevăr, n-a putut să se convingă de realitatea lui. Cunoașterea de care avea nevoie Pilat și căreia, fuante de toate, îi duce lipsă omenirea este cunoașterea condițiilor certitudinii.

Ce este atunci certitudinea? Este descoperirea semnului specific Adevărului, găsirea în adevăr a unui reper care îl deosebește de neadevăr. Din punct de vedere psihologic, această recunoaștere își semnalează prezența printr-un fel de fericire netulburată, ca și cum setea de adevăr și-ar fi fost satisfăcută. „Veți cunoaște Adevărul (τὴν ἀλήθειαν), iar Adevărul (ἡ ἀλήθεια) vă va face liberi" (*Ioan* 8, 32). Liberi de ce? Liberi de păcat în general (*Ioan* 8, 34), de orice păcat, adică – în sfera cunoașterii – de tot ce nu este adevărat, de ceea ce nu corespunde adevărului. „Certitudinea, spune arhimandritul Serapion Mașkin[27], este sentimentul adevărului. El apare ori de câte ori este rostită o judecată necesară și constă în excluderea oricărei îndoieli că judecata pronunțată se va schimba cândva sau undeva. Prin urmare, certitudinea este sentimentul intelectual prin care judecata pronunțată este acceptată ca adevărată." „Prin criteriu de adevăr – spune același filozof în altă lucrare – înțelegem starea de spirit a celui ce posedă adevărul, starea de satisfacție deplină, de bucurie, neumbrită câtuși de puțin de îndoiala generată de presupunerea că teza enunțată nu ar corespunde realității autentice. Se ajunge la această stare atunci când judecata satisface un anumit principiu numit unitate de măsură a adevărului sau criteriu al lui."

Problema certitudinii adevărului se reduce la problema aflării criteriului. În soluția dată acestei probleme se concentrează întreaga forță demonstrativă. Întreaga forță de penetrație, ca să zicem așa, a unui sistem.

Adevărul devine apanajul meu prin actul meu de judecată. Prin judecata mea, eu primesc în minte adevărul[28]. Adevărul, ca adevăr, mi se revelează prin faptul că îl afirm. Și de aceea apare întrebarea: dacă afirm un lucru, ce garanție am că este adevărat? Accept în mine ceva în calitate de adevăr, dar se cuvine s-o fac? Oare nu cumva însuși actul meu de judecată este acel ceva care mă îndepărtează de adevărul căutat? Sau, cu alte cuvinte, ce semn trebuie să descopăr în însăși judecata făcută ca să fiu liniștit în sinea mea?

Orice judecată este efectuată sau prin intermediul sinelui, sau prin intermediul altcuiva, adică este dată sau nemijlocit, sau mediat, ca efect al altcuiva, având în acest „altceva" rațiunea suficientă de a fi. Iar dacă nu este dată nici prin intermediul sinelui, nici nu este mediată de un altul, se dovedește a fi lipsită atât de conținut real, cât și de formă intelectuală, adică nu este câtuși de puțin o judecată, ci se prezintă doar ca sunete, *flatus vocis*, vibrații ale aerului și nimic mai mult. Deci fiecare judecată aparține în mod necesar cel puțin uneia dintre cele două ordini. Să le analizăm pe fiecare în parte.

Judecata dată imediat este cea care vine de la sine, este evidența intuiției, ἐνάργεια, *evidentia*.

Ea poate fi auto-evidență a experienței sensibile, și atunci criteriul de adevăr este cel al empiriștilor experienței *exterioare* (al empiriocriticiștilor etc.). „Este cert tot ce poate fi redus la percepția imediată a organelor de simț, este certă percepția *obiectului*."

Poate fi auto-evidența experienței intelectuale – și în acest caz, criteriul de adevăr va fi cel al empiriștilor experienței *interioare* (al transcendentaliștilor etc.), și anume: „Este cert tot ce se reduce la tezele axiomatice ale gândirii, este certă auto-percepția *subiectului*."

Și în sfârșit, auto-evidența intuiției poate fi cea a intuiției mistice; rezultă un criteriu de adevăr așa cum este el înțeles de majoritatea misticilor (mai ales a celor hinduși): „Este cert tot ce rămâne după ce a fost împrăștiat ceea ce nu poate fi redus la percepția subiectului-obiect, este certă doar percepția *subiectului-obiect*, în care nu există separația dintre subiect și obiect."[29]

Acestea sunt cele trei aspecte ale intuiției evidente prin ea însăși. Totuși toate aceste trei aspecte ale datului (sensibil și empiric, transcendental și raționalist, subconștient și mistic) au un defect comun: caracterul lor de dat nud, nejustificat. Conștiința percepe acest dat ca pe ceva din exteriorul ei, coercitiv, mecanic, forțat, orb, obtuz, în sfârșit irațional și de aceea *convențional*. Rațiunea nu vede necesitatea interioară a propriei percepții, o vede doar pe cea exterioară, adică nu vede decât o necesitate coercitivă, silită, deci inevitabilă. Iar la întrebarea: „Unde este ceea ce fundamentează judecata noastră asupra percepției?", toate aceste criterii răspund: „În faptul că senzația, concepția intelectuală sau percepția mistică sunt tocmai această senzație, această concepție și această percepție". Dar de ce „aceasta" este tocmai

„aceasta" și nu altceva? În ce constă rațiunea acestei auto-identități a datului imediat? „În faptul, ni se spune, că *orice dat este el însuși*: orice A este A: A = A. Aceasta este ultimul răspuns. Dar această formulă tautologică, această egalitate inertă, stupidă și de aceea absurdă nu este de fapt decât generalizarea auto-identității proprii oricărui dat, așa că nu reprezintă în nici un caz răspunsul la întrebarea noastră: „De ce?" Cu alte cuvinte, ecuația transferă întrebarea noastră particulară de la datul singular la datul în general, arată starea noastră penibilă de moment în dimensiuni gigantice, parcă proiectând-o cu o lanternă magică asupra întregii existențe. Dacă ne-am poticnit mai înainte de o piatră, acum ni se declară că n-a fost o piatră izolată, ci un zid compact, care îngrădește întregul domeniu al curiozității noastre.

A = A. Asta spune totul. Și anume: „Cunoașterea este limitată de judecăți convenționale sau mai simplu: „fac, îți spun". Închizându-ne mecanic gura, această formulă ne condamnă să rămânem în finit și, prin urmare, în contingent. Ea afirmă dinainte divizarea și solipsismul egoist ale elementelor ultime ale existenței, rupând prin aceasta orice legătură rațională dintre ele. La întrebarea „De ce?", „Pe ce bază?", formula repetă: „*Sic et non aliter*, așa și nu altfel", întrerupându-l pe cel care întreabă, dar nepricepându-se nici să-l satisfacă, nici să-l învețe a se limita la sine. Orice construcție filozofică de acest tip este dată conform paradigmei următoarei convorbiri pe care am avut-o cu bătrâna mea servitoare:

Eu: „Ce-i soarele?" – Ea: „Soare". – Eu: „Nu, ce este *el*?" – Ea: „Păi e soare". – Eu: „Dar de ce strălucește?" – Ea: „Așa. Soarele e soare pentru că strălucește. Strălucește și gata. Iată ce e soare". – Eu: „Dar de ce?" – Ea: „Doamne, Pavel Aleksandrovici, parcă aș ști! Ești om cu carte, învățat, iar noi suntem neștiutori".

Se înțelege de la sine că criteriul datului – care, într-o formă sau alta, este utilizat de majoritatea școlilor filozofice – nu ne poate oferi certitudinea. Din formula „este", oricât de profund s-ar fi integrat ea în natura sau în ființa mea sau în rădăcina comună a mea și a altuia, nu poate fi nicidecum extrasă formula „e necesar".

Dar asta nu-i totul. Chiar dacă nu am remarca această orbire a tautologiei nude A = A, dacă nu ne-am sufoca în „este pentru că este", oricum, însăși realitatea ne-ar obliga să ne îndreptăm spre ea ochiul minții.

Ceea ce este luat drept criteriu de adevăr în virtutea calității sale de dat se dovedește a fi încălcat de natură sub absolut toate aspectele.

Dintr-o ciudată ironie, chiar criteriul care vrea să se sprijine exclusiv pe dominația efectivă asupra a toate, pe dreptul forței exercitate asupra *oricărei* intuiții reale, tocmai el este de fapt încălcat de *fiecare* intuiție reală. Legea identității care pretinde la o generalitate absolută se dovedește a nu interveni absolut nicăieri. Ea își vede dreptul în calitatea sa de dat efectiv, dar *întregul* dat *toto genere* o respinge în fapt, încălcând-o atât în ordinea spațiului, cât și în cea a timpului, peste tot și întotdeauna. Fiecare A, excluzând *toate* celelalte elemente, este exclus de ele *toate*, căci dacă fiecare dintre ele, pentru A, este doar non-A, atunci și A, față de non-A, nu este decât non-non-A. Din punctul de vedere al legii identității, întreaga existență, dorind să se afirme, nu face

de fapt decât să se distrugă, devenind un ansamblu de elemente în interiorul căruia fiecare element este un centru de negații, doar de negații; astfel, întreaga existență este o negație compactă, un „Nu" imens. Legea identității este duhul morții, al vidului și al neantului.

O dată ce *datul actual (nalicinaia dannost')* este criteriu, așa se întâmplă peste tot și întotdeauna. De aceea, toate elementele A, care se exclud reciproc, ca daturi, sunt adevăruri; totul este adevărat. Dar acest lucru anihilează legea identității, căci în acest caz ea se dovedește a conține în sine o contradicție internă.

De altfel, nu este necesar să arătăm că unul percepe așa și altul, altfel; nu este inevitabilă trimiterea la *divergențele interne* ale conștiinței în spațiu. Fiecare subiect prezintă aceeași pluralitate. *Schimbarea*, care se produce în lumea exterioară, în lumea interioară și, în sfârșit, în lumea percepțiilor mistice, proclamă în toate trei cazurile: „Precedentul A nu este egal cu prezentul A și cel viitor va fi diferit de cel prezent". Prezentul se opune în timp trecutului și viitorului în același fel în care acest lucru s-a întâmplat în spațiu cu tot ce a fost exterior pentru un element oarecare. Și în timp conștiința este divergentă în raport cu sine. Peste tot și întotdeauna apare contradicția, dar identitatea nu apare nicăieri și niciodată.

Legea A = A devine schema perfect absurdă a unei auto-afirmări, care nu sintetizează nici un fel de elemente reale, nimic din ceea ce ar merita unit prin semnul „=". „Eu = eu" se dovedește a nu fi decât țipătul egoismului dezgolit: „Eu!", căci unde nu există deosebire, nu există nici unire. Există, prin urmare, doar forța oarbă a inerției și a închiderii în sine, egoismul. În afara sa, eul urăște orice eu, căci pentru el acesta este non-eu și, urându-l, încearcă să-l excludă din domeniul existenței, întrucât precedentul eu (eul în trecutul său) este de asemenea considerat în mod obiectiv, adică este tot non-eu, și el este de asemenea supus excluderii intolerante. Eul nu se suportă pe sine în timp, se neagă pe sine în fel și chip atât în trecut, cât și în viitor, și, prin aceasta, deoarece nudul „acum" este un pur zero de conținut, eul urăște *orice* conținut concret al său, adică propria sa viață. Eul se dovedește a fi un pustiu arid între „aici" și „acum". Dar atunci la ce se aplică formula „A = A"? Numai la ficțiuni (atom, monadă etc.), la generalizări ipostaziate ale momentului și punctului, care nu există în sine. Legea identității este un monarh cu puteri absolute, dar supușii săi nu se revoltă împotriva despotismului său numai pentru că sunt fantome fără sânge în vene, lipsite de realitate, nu sunt persoane, ci doar umbre raționale de persoane, adică lucruri inexistente. Este *sheolul*, împărăția morții.

Acum să repetăm împreună cele spuse. Rațional, conform cu măsura rațiunii, posibil de cuprins în rațiune, răspunzând cerințelor rațiunii este numai ceea ce este separat de restul ambientului, ceea ce nu se amestecă cu restul, ceea ce este închis în sine, pe scurt, ceea ce este identic cu sine. Doar pe un A care își este egal sieși și inegal cu ceea ce nu este A, rațiunea îl consideră drept veritabil existent, drept τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν, drept „adevăr", și dimpotrivă, dacă nu este egal cu sine sau este egal cu non-sine, refuză să-l recunoască drept existență reală, îl ignoră ca pe ceva „ne-existent", ca pe ceva

care nu există cu adevărat, ca pe τὸ μὴ ὄν. Pe acest μὴ ὄν rațiunea doar îl tolerează, doar îl admite ca non-adevăr, sesizându-l – după spusa lui Platon – printr-un raționament nelegitim ἁπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ (νόθος înseamnă, propriu-zis, născut nelegitim)[30].

Rațiunea recunoaște numai primul A, adică „ceea-ce este", de cel de-al doilea, adică de „ceea-ce-nu este", aplicându-i eticheta τὸ μὴ ὄν, rațiunea se debarasează, nu-l ia în seamă, îl neglijează, purtându-se ca și când acesta nici n-ar exista. Pentru rațiune, numai un enunț cu privire la „ceea-ce-este" este adevăr, dimpotrivă, un enunț despre „ceea-ce-nu-este" nu este un enunț în sensul propriu al cuvântului, este numai o δόξα, o „părere", numai o aparență de enunț, lipsită totuși de forța acestuia. Este doar un „ca să zicem așa".

De aceea și rezultă că raționalul este în același timp și inexplicabil: a-l explica pe A înseamnă a-l reduce la altceva, la non A, la ceea ce nu este A și, prin urmare, este non A, înseamnă a-l deduce pe A din non A, a-l genera pe A. Și dacă A satisface într-adevăr exigențele rațiunii, dacă el este într-adevăr rațional, adică indubitabil identic cu sine, atunci el este prin aceasta inexplicabil, ireductibil la „altceva" (la non A), nedeductibil „din altceva". Deci un A rațional este absolut irațional, un A orb, netransparent pentru intelect. Ceea ce este intelectual nu este rațional, nu este conform cu măsura minții. Rațiunea se opune inteligenței și invers, pentru că exigențele lor sunt contrare. Viața, care curge, care nu este identică cu sine, poate fi rațională, poate fi transparentă pentru rațiune (încă nu am aflat dacă este așa), dar tocmai de aceea ea nu s-ar putea situa în rațiune, ar fi contrară rațiunii, i-ar rupe limitele. Iar rațiunea, fiind ostilă vieții, tocmai de aceea, la rândul ei, ar căuta să o mortifice înainte de a consimți s-o accepte în sine[31].

Deci dacă criteriul auto-evidenței nu este suficient în primul rând din punct de vedere *teoretic*, ca unul care oprește căutarea spiritului, atunci el este impropriu și din punct de vedere *practic*, deoarece este incapabil să își realizeze ambițiile în limitele pe care și le-a trasat singur. Datul imediat al intuiției de toate trei tipurile (obiectivă, subiectivă și subiectiv-obiectiva) nu oferă certitudine. Prin aceasta se condamnă, în fond, toate sistemele filozofice dogmatice, inclusiv cel kantian, pentru care experiența sensibilă și rațiunea, cu toate funcțiile ei, sunt simple daturi.

Să revenim acum la judecata care nu este imediată, ci *mediată*, numită de obicei *raționament discursiv*, deoarece aici rațiunea *discurrit*, trece la o altă judecată. Certitudinea, după cum ne arată denumirea, i se transmite prin recursul la o *altă* judecată. La întrebarea privind temeiul judecății nu răspunde ea însăși, ci alta. În cealaltă judecată, datul apare ca îndreptățit în adevărul său. Astfel este demonstrația relativă a unei judecăți pe baza alteia; a demonstra relativ înseamnă a arăta cum o judecată constituie consecința alteia, care o generează[32]. În acest caz, rațiunea trece asupra judecății care o justifică. Și judecata nu poate fi un dat simplu, căci atunci toată problema s-ar reduce la criteriul auto-evidenței. Și ea trebuie să fie justificată printr-o altă judecată. Și conduce la o altă judecată. Și așa mai departe. Faptul amintește foarte bine de felul cum vorbeau strămoșii noștri, care construiau lanțuri întregi din verigi explicative. Spre exemplu, într-un manuscris sârbo-bulgar din veacul al XV-lea citim:

„Dar spune-mi, ce ține *pământul*? Zice: *o apă mare*. Dar ce ține *apa*? Răspunse: *o piatră mare și netedă*. Dar ce ține *piatra*? Zice: piatra o țin *patru balene de aur*. Dar ce ține *balenele de aur*? Zice: *un fluviu de foc*. Dar ce ține *focul* acela? Zice: *alt foc*, care este de două ori mai fierbinte decât acela. Dar ce ține *cel de-al doilea foc*? Zice: *un stejar de fier*, sădit mai înainte de tot ce există și ale cărui rădăcini le ține puterea lui Dumnezeu"[33].

Dar unde-i sfârșitul? Strămoșii noștri puneau capăt „explicațiilor" sau „justificărilor" pe care le dădeau realității actuale printr-o referință la atributele divine. Întrucât nu arătau de ce acestea trebuiau acceptate ca verificate, trimiterea lor la voința sau la puterea lui Dumnezeu, dacă nu era o renunțare directă la explicație, trebuia în mod necesar să aibă un caracter formal, ca indicație abreviată a continuității procesului explicativ. Limba modernă, în același scop, utilizează expresiile „ș.a.m.d." și „altele etc." Dar sensul ambelor răspunsuri este același: că justificarea realității date nu are sfârșit. Într-adevăr, dacă cineva, abandonând credința naivă, a pășit pe calea explicațiilor și fundamentărilor, devine pentru el inevitabilă regula kantiană că „ipotezele cele mai bizare sunt mai suportabile decât recursul la supranatural"[34]. Și de aceea, la întrebarea „Unde-i sfârșitul?" răspundem: „Sfârșitul nu există". Există o regresie infinită, *regressus in indefinitum*, o coborâre în ceața plumburie a infinitului „nefast", o cădere, care nu se oprește niciodată, în ceea ce nu are nici margine, nici fund[35]. Nu are rost să ne mirăm: altfel nici nu trebuie să fie. Căci dacă seria fundamentărilor descendente s-ar întrerupe undeva, atunci veriga corespunzătoare rupturii ar fi oarbă, ar însemna un impas, ar distruge ideea însăși de certitudine de tipul considerat, certitudinea *abstractă și logică, discursivă*, spre deosebire de cea precedentă, intuitivă, a viziunii concrete și directe. În posibilitatea de a justifica *fiecare* treaptă a scării descendente a judecăților, adică în capacitatea constantă și indiscutabilă de a coborî cu măcar încă o treaptă față de cea dată, deci în faptul că întotdeauna este permis să trecem de la n la $(n + 1)$, oricare ar fi valoarea lui n – aici, spun eu, așa cum embrionul se află în ou, este inclusă toată substanța, toată rațiunea, tot sensul criteriului nostru.

Or, sensul acestui criteriu este pentru el și calcâiul lui Ahile. *Regressus in indefinitum* este dat *in potentia*, ca posibilitate, și nu *in actu*, nu ca realitate completă și realizată cândva sau undeva. Demonstrația rațională nu face decât să provoace în timp un vis al eternității, dar niciodată nu ne face să atingem eternitatea însăși. De aceea raționalitatea criteriului, veridicitatea adevărului nu sunt niciodată date ca atare. În realitate, ei sunt date întotdeauna ca posibilitate, potențial, în faptul că *pot* fi verificate.

Intuiția, în concretul ei dat și nemijlocit, era o mărime reală, deși, ce-i drept, oarbă și prin aceasta nominală, ea nu ne putea satisface. Dar discursivitatea, în caracterul ei abstract, justificat întotdeauna doar mediat, reprezintă cu siguranță o mărime doar *posibilă*, ireală, deși (în schimb!) rațională și necondiționată. Desigur, nici discursivitatea nu o considerăm satisfăcătoare.

Vom spune ca în proverb: intuiția oarbă este vrabia din mână, pe când discursivitatea rațională este cioara de pe gard.

Dacă prima ne produce o satisfacție nefilozofică prin prezența, prin siguranța ei, atunci cea de-a doua este de fapt o raționalitate ne-atinsă, un principiu regulator, o regulă de activitate intelectuală, un drum pe care trebuie să-l parcurgem pentru... a nu ajunge niciodată la țintă. Criteriul rațional este o direcție, și nu o țintă.

Dacă intuiția oarbă și stupidă mai poate liniști un spirit nefilozofic în viața lui practică, discursivitatea rațională este, desigur, bună numai pentru exerciții literare școlărești sau pentru a oferi satisfacție oamenilor de cabinet, celor care „se ocupă" cu filozofia fără să-i fi simțit gustul vreodată.

Un zid de nesurpat și o mare de netrecut; inerția opririi și agitația deșartă a mișcării necontenite; prostia vițelului de aur; turn Babel veșnic neterminat, adică chip cioplit și „veți fi ca zeii"; realitate prezentă și posibilitate nedusă vreodată până la capăt, conținut fără formă și formă fără conținut, intuiție mărginită și discursivitate fără limite – iată Scylla și Charybda în calea spre certitudine. O dilemă foarte întristătoare! Prima ieșire: să te încăpățânezi cu obtuzitate și să rămâi în evidența intuiției, care, la urma urmei, se reduce la datul unei anumite organizări a rațiunii, de unde provine faimosul criteriu de certitudine al lui Spencer. A doua ieșire: să te avânți cu disperare în discursivitatea rațională, care este o potențialitate vidă, să cobori tot mai adânc în profunzimile motivației.

Dar nici acolo, nici aici, căutarea noastră îndreptată spre Adevărul Neplecitor, nu este satisfăcută. Nici acolo, nici aici nu obținem certitudinea. Nici acolo, nici aici nu ne este dat să vedem „Stâlpul Adevărului".

N-am putea, oare, să ne ridicăm *deasupra* ambelor obstacole?

Revenim la intuiția *legii identității*.

Numai că, epuizând posibilitățile *realismului* și ale *raționalismului*, ne îndreptăm fără să vrem spre *scepticism*, adică spre *analiză*, spre critica *judecății* cu privire la auto-evidența.

O astfel de judecată, care stabilește în conștiința o relație efectivă și indisolubilă între subiect și predicatul său, este *asertorică*. Relația între subiect și predicat există, dar poate și să nu existe. În alcătuirea ei nu este încă nimic ce ar face o necesară din punct de vedere apodictic, de neînlăturat, irevocabilă. Singurul lucru care poate stabili o asemenea relație este demonstrația. A demonstra înseamnă a arăta de ce considerăm că predicatul judecății este legat apodictic de subiect. A nu admite nimic fără demonstrație înseamnă a nu accepta nici un fel de judecăți, cu excepția celor apodictice. Exigența fundamentală a scepticismului este de a considera incertă orice teză nedemonstrată, cu alte cuvinte, a nu admite fără demonstrație absolut nici o premisă nedovedită, oricât de evidentă ni s-ar părea. Găsim deja această exigență foarte clar exprimată la Platon și Aristotel. Pentru primul, adică pentru Platon, chiar „opinia justă, τὸ ὀρθὰ δοξάζειν, care nu poate fi confirmată printr-o demonstrație nu este „cunoaștere, ἐπιστήμη", „căci cum ar putea fi cunoaștere un lucru nedemonstrat? – ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη", deși totodată, acesta nici nu poate fi numit „necunoaștere, ἀμαθία"[36]. Iar pentru celălalt, adică pentru Aristotel, „cunoașterea, ἐπιστήμη" nu este altceva decât „o posesiune demonstrată, ἕξις ἀποδεικτική"[37], de aici provenind însuși termenul „apodictic".

„Dar, ar putea spune cineva, această ultimă teză, adică a nu admite decât tezele dovedite și a respinge tot ce nu este dovedit, ea însăși nu este demonstrată; introducând-o, scepticul nu se folosește, oare, de aceeași premisă nedemonstrată pe care a condamnat-o la dogmatici?" Nu. Ea nu este decât expresia analitică a aspirației esențiale a filozofului, a dragostei lui pentru Adevăr. Iubirea de Adevăr pretinde numai adevărul, și nu altceva. Ceea ce este incert poate să nu fie adevărul căutat, poate să fie ne-adevăr și de aceea cel ce iubește Adevărul se îngrijește în mod necesar să nu se strecoare la el ne-adevărul sub masca evidenței. Or, *evidența* comportă tocmai o asemenea alcătuire îndoielnică. Ea este încăpățânarea primară, nefundamentată în continuare. Și întrucât este și nedemonstrabilă, filozoful cade într-o aporia, ἀπορία[38], într-o situație dificilă. Singurul lucru pe care ar putea să-l accepte este evidența, dar nici evidența n-o poate accepta. Și nefiind în stare să enunțe o judecată certă, este condamnat, ἐπέχειν, să întârzie cu judecata, să se abțină de la judecată: ἐποχή sau starea de abținere de la orice enunț – iată ultimul cuvânt al scepticismului[39].

Dar ce înseamnă ἐποχή ca organizare a sufletului? Este oare „imposibilitate ἀφασία"[40], acel calm profund al spiritului care a renunțat la orice exprimare, acea sfială și liniște la care visau grecii antici, sau altceva? Să vedem.

Și încă: cel care s-a decis pentru ataraxie devine într-adevăr pașnic și liniștit, asemenea lui Pyrrhon, acelui Pyrrhon în care scepticii din toate timpurile și-au văzut patronul și mai că nu l-au considerat drept sfânt[41]? Sau dimpotrivă, imaginea fermecătoare a acestui mare sceptic își are rădăcina în căutarea teoretică a adevărului, în ceva de care scepticismul nu a apucat să se atingă? Să vedem.

Exprimată în cuvinte, ἐποχή se reduce la următoarea teză dublă:

{ Eu nu afirm nimic.
{ Nu afirm nici că nu afirm nimic.

Acest binom este demonstrat prin propoziția anterior stabilită, și anume: „Orice propoziție nedemonstrată este incertă"; aceasta este reversul dragostei de Adevăr.

Dacă așa stau lucrurile, eu nu dispun de nici o propoziție demonstrată, nu afirm nimic. Dar enunțând cele tocmai spuse, trebuie să renunț și la această propoziție, deoarece nici ea nu este demonstrată. Să analizăm primul termen al tezei. Atunci va apărea în forma unei judecăți în două părți:

{ Eu *afirm* că nu afirm nimic (A'),
{ *nu afirm* că nu afirm nimic (A"),

alcătuită din părțile A' și A". Acum, după cum se vede, încălcăm în mod evident legea identității, enunțând despre același subiect (afirmația noastră, A) în aceeași privință predicate contradictorii. Dar asta nu-i tot.

Și unul, și celălalt termen al tezei sunt afirmații: primul este afirmarea afirmației, al doilea este afirmarea non-afirmației. În mod inevitabil același proces se aplică fiecăruia dintre ei. Obținem:

{ Afirm (A_1)
{ nu afirm (A_2)
{ afirm (A_1')
{ nu afirm (A_2')

La fel, procesul va continua, dublând la fiecare palier numărul de propoziții care se exclud reciproc. Seria se prelungește la infinit și, mai devreme sau mai târziu, fiind nevoiți să întrerupem procesul de dublare, vom imobiliza ca pe o mască rigidă, încălcarea flagrantă a legii identității. Atunci se obține o contradicție imperioasă, adică simultan:

{ A este A,
{ A nu este A.

Nefiind în stare să cumulăm *activ* aceste două părți ale aceleiași teze suntem nevoiți să ne lăsăm pasiv în voia contradicțiilor care ne sfâșie conștiința. Afirmând un lucru, *în aceeași clipă* suntem forțați să afirmăm contrariul, și afirmând contrariul, revenim imediat la prima parte. Ca un obiect nedespărțit de umbra lui, fiecare afirmație este însoțită de dorința chinuitoare de a afirma contrariul. Spunându-ne lăuntric „da”, în aceeași clipă ne spunem „nu”, iar precedentul „nu” suferă după de... „Da” și „nu” sunt inseparabili. Acum este deja departe îndoiala în sensul nesiguranței, a început *îndoiala absolută*, ca imposibilitate totală de a afirma ceva, chiar și non-afirmația noastră. Dezvoltându-se consecvent, expunând ideea proprie lui în fiece, scepticismul ajunge până la propria negare, dar nu poate sări peste aceasta, așa că se transformă în *agonie* infinit de chinuitoare, în *spasme*, în *agonie* a spiritului. Pentru a-ți face o idee despre această stare, închipuiește-ți un om care se îneacă și încearcă să se agațe de dalele lucioase ale falezei, zgârie cu unghiile, alunecă, iarăși zgârie și, înnebunit, se tot străduiește să se agațe. Sau imaginează-ți un urs care încearcă să dea la o parte maiul agățat în dreptul scorburii cu miere: cu cât împinge mai tare bârna, cu atât mai dureroasă este lovitura pe care aceasta i-o dă la întoarcere, cu atât mai mare îi e furia lăuntrică, cu atât mai dulce i se pare mierea.

La fel este și starea scepticului consecvent. Nu despre afirmație și negație este vorba acum, ci este un zbucium nebun și o zvârcolire, un tropăit dement pe loc, o aruncare dintr-o parte în alta, un țipăt filozofic nearticulat. Iar ca rezultat, urmează abținerea de la judecată, absoluta ἐποχή, însă nu ca o renunțare calmă și impasibilă la judecată, ci ca o durere lăuntrică ce îți face dinții să se încleșteze, îți încordează fiecare nerv, fiecare mușchi în efortul tău de a nu țipa, de a nu te dezlănțui într-un urlet de-a dreptul dement.

Asta chiar că nu-i ataraxie. Nu, este cea mai cumplită dintre torturi, care smucește fibrele ascunse ale întregii ființe: este într-adevăr o tortură cu foc, pironică (πῦρ – foc). Lava topită se scurge prin vene, focul întunecat străbate măduva oaselor și, în același timp, răceala ucigătoare a singurătății absolute și a pierzaniei îngheață conștiința. Nu există cuvinte, nu există nici măcar vaiete care, fie și rămânând neauzite, să fie capabile a exprima acest noian de suplicii. Limba refuză să se supună, precum zice Scriptura: „Limba mea s-a lipit de cerul gurii mele” (*Psalmi* 21, 16, *cf. Psalmi* 136, 6, *Plângeri* 4, 4; *Iezechiel* 3, 26). Nu există ajutor, nu există posibilitatea de oprire a torturii, fiindcă focul arzător al lui Prometeu vine dinăuntru, fiindcă vatra adevărată a acestei agonii de foc este însuși centrul filozofului, eul său propriu, care tinde spre cunoașterea necondiționată.

Adevărul nu îl am, dar ideea de adevăr mă arde. N-am date pentru a afirma că Adevărul există în general și că îl voi dobândi, dar făcând o

asemenea afirmație, aș renunța la setea de absolut, deoarece aș accepta ceva nedovedit. Cu toate acestea, ideea de Adevăr e vie în mine ca un „foc mistuitor”, și tainica speranță că mă voi întâlni față în față cu el îmi lipește limba de cerul gurii: el, adevărul, fierbe și clocotește în venele mele ca un torent de foc. Dacă n-aș avea speranța, mi s-ar sfârși și chinul: atunci conștiința mea s-ar întoarce la „filistinismul” filozofic, la domeniul convențiilor. Căci tocmai această speranță înflăcărată în Adevăr topește, cu flacăra sa neagră de groază, toate adevărurile convenționale, toate tezele incerte. De altminteri, nu mai e o certitudine nici faptul că eu aspir la Adevăr. E posibil doar să mi se pară. Pe deasupra, nu s-ar putea și ca „a părea” să fie „a nu părea”?

Punându-mi ultima întrebare, pătrund în cel din urmă cerc al iadului sceptic, în zona în care se pierde însuși sensul cuvintelor. Cuvintele încetează să mai fie fixe și cad din cuiburile lor. Totul se transformă în tot, fiecare locuțiune este absolut echivalentă cu oricare alta și fiecare cuvânt poate face schimb de locuri cu oricare altul. Aici mintea se rătăcește, se pierde într-un abis informe și haotic. Aici domină delirul și dezordinea.

Dar această îndoială de un scepticism extrem e posibilă numai ca un echilibru instabil, ca limită a *demenței*: căci ce altceva este *demența*, dacă nu *de-menție*, experiență a lipsei de substanță, a lipsei de suport a rațiunii[42]? Când trecem prin această experiență, o ascundem cu grijă de ceilalți și, după ce am trăit-o, ne amintim de ea cu un dezgust foarte mare. Din afară e aproape imposibil de înțeles ce înseamnă demența. Haosul delirant se înalță în rotocoale de pe această ultimă treaptă a rațiunii, iar mintea este mortificată de răceala ei pătrunzătoare. Dincolo de subțirele perete despărțitor începe moartea spirituală. Și de aceea starea de scepticism extrem este posibilă numai pentru o clipă, pentru a reveni apoi la tortura de foc a lui Pyrrhon, la ἐποχή, sau pentru a ne cufunda în noaptea de nepătruns a deznădejdii, de unde nu mai este nici o ieșire și unde se stinge însăși setea de Adevăr. De la sublim până la ridicol e numai un pas, și anume pasul care ne scoate din sfera rațiunii. Așadar, nici calea scepticismului nu duce la nimic.

Noi pretindem certitudine și această cerință a noastră se exprimă prin hotărârea de a nu admite nimic fără demonstrație, dar în acest caz, trebuie demonstrată însăși teza „a nu admite nimic fără demonstrație”. Să vedem totuși, dacă nu cumva, în cele de mai sus, am făcut vreo afirmație dogmatică. Să revenim deci.

Am căutat o teză care să fie demonstrată în mod absolut. Dar în cursul căutării s-a insinuat un oarecare indice al acestei teze căutate, care a rămas totuși nedemonstrată. E vorba despre faptul că această teză demonstrată în mod absolut, nu se știe de ce, a fost *dinainte* considerată drept *prima* de demonstrat, drept factorul de la care începe lucrul nostru pozitiv. Fără îndoială, fiind nedemonstrată, această afirmație cu privire la primatul judecății absolut demonstrate este ea însăși o *premisă dogmatică*. Este posibil ca teza căutată să fie în posesia noastră, dar nu ca primă, ci ca un rezultat oarecare al altor teze care nu sunt certe.

„Din ceva incert nu poate rezulta ceva cert”: aceasta este premisa, neîndoielnic dogmatică, pusă la baza afirmării *primatului* Adevărului cert; da, dogmatică, deoarece nu este demonstrată nicăieri.

Prin urmare, abandonând încă o dată calea parcursă, înlăturăm premisa dogmatică pe care am descoperit-o și spunem „Nu știm dacă există sau nu vreo teză certă, dar dacă există, iarăși nu știm dacă este prima sau nu. De altfel, nu știm nici că «nu știm» etc., ca și până acum. În continuare, începe ἐποχή a noastră în forma precedentă. Dar starea noastră de acum va fi întru câtva diferită. Nu știm dacă Adevărul există sau nu; dar dacă există, nu știm dacă rațiunea ne poate duce sau nu la el; și dacă rațiunea ne poate duce la el, nu știm nici cum aceasta ne-ar putea duce la el și unde îl va întâlni. Cu toate acestea, spunem în sinea noastră „Dacă Adevărul ar exista, l-am putea căuta. Poate îl vom găsi, parcurgând la noroc o anumită cale și atunci, poate, el ni se va arăta ca atare, ca Adevăr". Dar de ce vorbesc așa? Pe ce se bazează spusele mele? Pe nimic. Și de aceea, când mi se cere *să demonstrez* presupunerea mea, o retrag imediat și revin la ἐποχή cu afirmația „Poate că este așa, poate că dimpotrivă". Dacă mi se cere să răspund la întrebarea „Așa i?", răspund „Nu-i așa". Dar dacă sunt întrebat direct „Nu-i așa?", răspund „Așa este". Întreb, nu afirm și ceea ce pun în cuvintele mele nu este câtuși de puțin logic. Ce este? Tonul speranței, nu expresia logică a speranței. Și din acest ton nu rezultă decât că mă voi încumeta totuși să fac tentativa propusă, *nejustificată* dar nici condamnată, de a găsi Adevărul. Dacă voi fi chestionat asupra justificărilor, mă voi retrage în mine, ca un melc în cochilia sa. Văd ce risc, sau *demența* reținerii, sau zadarnicul, poate, efort al încercărilor, munca în deplina conștiință a faptului că ea nu are justificare pentru mine și că justificarea ei poate fi concepută doar ca hazard, mai bine zis, ca un *dar*, ca *gratis quae gratis datur*. Oare nu același lucru îl spune cuviosul Serafim din Sarov: „Dacă, din dragoste pentru Dumnezeu, omul nu are grijă excesivă de sine, atunci aceasta este o speranță înțeleaptă"? După cum spune Părintele, nu vreau „să am grijă excesivă de sine", de gândirea mea, adică vreau *să sper*[43].

Deci merg tatonând, fără să uit vreo clipă că pașii mei n-au nici o importanță. *Voi încerca* pe riscul meu, la întâmplare, să rostuiesc ceva, ghidându-mă nu după scepticismul filozofic, ci după propriul meu *sentiment*, și deocamdată mă voi abține să-l prefac în cenușa cu lava pyrrhonică. În sinea mea, am o speranță secretă, *speranța într-o minune*: poate că torentul de lavă se va retrage din fața lăstarului meu și planta se va dovedi a fi rugul nemistuit. Dar numai în sinea mea. Numai în sinea mea accept cuvântul din catisme, pe care l-am auzit de mii de ori la biserică, dar care, cine știe de ce, abia acum mi s-a ridicat la suprafața conștiinței: „Cei ce-L caută pe Domnul nu se vor lipsi de tot binele" (*Psalmi* 13, 10). Da, *cei ce-L caută*, adică cei care aspiră, cei însetați. Nu se spune „cei ce-L au", căci ar fi fost de prisos să se spună așa: se înțelege de la sine că acei care-L au pe Dumnezeu, întâiul Izvor de bunătăți, nu vor fi lipsiți nici de fiecare bine în parte; poate nici nu ar fi fost corect, căci cine poate spune că-L are cu totul pe Dumnezeu, deci nu mai este dintre cei care-L caută? Dar tocmai *cei care-L caută* pe Dumnezeu nu se vor lipsi de tot binele: *căutarea* este afirmată de Biserică, deja nu mai este privare: cei care nu au parcă ar avea, parcă ar fi posesori. Deși această egalitate încă nu este

demonstrată, mi s-a strecurat deja în suflet. Și dacă nu am *nimic*, de ce să nu mă supun acestei puteri a cuvântului dumnezeiesc?

Astfel, pășesc pe un teren nou, cel al *probabilismului*; o fac, totuși, cu condiția indispensabilă că pașii mei vor fi doar o încercare, o experiență. Adevărata mea patrie rămâne încă ἐποχή. Dar dacă m-aș împotrivi presimțirii mele și n-aș vrea să părăsesc deloc ἐποχή, ar trebui din nou să-mi demonstrez obstinația, lucru pe care n-aș putea să-l fac, așa cum nu pot demonstra acum de ce am cedat. Pentru nici una dintre atitudini nu am justificare; dar, desigur, din punct de vedere practic, e mai *firesc să* caut o cale, chiar sperând într-o minune, decât să stau disperat pe loc. Totuși, pentru a căuta, este necesar să te situezi în afara gândirii. Aici apare iarăși o întrebare: „Cu ce drept ieșim în afara limitelor gândirii noastre?". Răspunsul este: „Cu dreptul pe care ni-l dă însăși gândirea, ea ne obligă să ieșim"[44]. Ce fapt, nu ne mai rămâne altceva de făcut dacă, oricum, gândirea refuză să ne mai servească?

Vreau să fac un raționament problematic, considerând că poate, din întâmplare, acesta s-ar putea dovedi cert. „S-ar putea dovedi!" Cu aceste cuvinte, mi am mutat căutările din domeniul intelectual în cel al *experienței*, al percepției efective, dar al unei percepții care trebuie *să reunească în sine și raționalitatea internă*.

Care sunt condițiile formale, intelectuale, care ar fi satisfăcute dacă această experiență ar fi într-adevăr efectuată? Cu alte cuvinte, ce judecăți am enunța cu privire la această experiență (subliniez încă o dată că nu dispunem de o asemenea experiență)?

Aceste judecăți vor fi următoarele:

1. adevărul absolut există, adică este o realitate necondiționată;
2. el este cognoscibil, adică este raționalitatea necondiționată;
3. el este dat ca fapt, adică este intuiția finală, dar este și demonstrat în mod absolut, adică are o structură discursivă infinită.

De altfel, la analiză, cea de-a treia propoziție le atrage după sine pe primele două. Într-adevăr, „Adevărul este o intuiție" înseamnă că el există. Apoi, „Adevărul este discursiv" înseamnă că este cognoscibil. Căci intuitivitatea este un dat efectiv al existenței, iar discursivitatea este posibilitatea ideală de cunoaștere.

Deci întreaga noastră atenție se concentrează asupra unei teze, dublă în structura ei, dar simplă în idee:

„Adevărul este intuiție. Adevărul este discurs" sau, mai simplu,

„*Adevărul este intuiție-discurs*".

Adevărul este o intuiție care se demonstrează, adică este discursivă. Pentru a fi discursivă, intuiția nu are dreptul să fie oarbă, obtuză și mărginită: trebuie să vizeze infinitul, trebuie să fie, ca să spunem așa, grăitoare rațională. Discursul, pentru a fi intuitiv, nu trebuie să se piardă în nemărginire: nu trebuie să fie numai posibil, ci și real, actual.

Intuiția discursivă trebuie să conțină infinita serie sintetizată a fundamentărilor sale; *discursul intuitiv* trebuie să sintetizeze în finit, în unitate, în unul, întreaga sa serie nelimitată de fundamentări. *Intuiția discursivă* este o intuiție diferențiată până la infinit, iar *discursul intuitiv* este un discurs integrat până la unitate.

Așadar, dacă Adevărul există, atunci el este o raționalitate reală și o realitate rațională, el este un infinit finit și un finit infinit sau, exprimându-ne în limbajul matematic, este infinitul actual[45]. Infinitul conceput ca Unitate completă, ca Subiect unitar, desăvârșit în sine. Însă, fiind desăvârșit în sine, Adevărul duce cu el întreaga plenitudine a seriei sale infinite de fundamentări, profunzimea perspectivei sale. El este soarele care, prin razele sale, se luminează pe sine și întreg universul. Adâncul lui este adâncul forței nu al nimicniciei. Adevărul este mișcare nemișcătoare și nemișcare mișcătoare. El este unitatea contrariilor. Este *coincidentia oppositorum*.

Astfel stând lucrurile, scepticismul, într-adevăr, nu poate nimici adevărul și, într-adevăr, acesta este „mai tare decât orice"[46]: el oferă întotdeauna scepticismului justificarea sa, el este întotdeauna „dispus să răspundă". La fiecare „de ce?" există un răspuns și, în plus, toate aceste răspunsuri nu sunt date în mod haotic, ca și cum s-ar agăța unul de altul în mod exterior: ele se împletesc într-o unitate deplină, închegată din interior. O singură clipă de percepție a Adevărului ni-l oferă împreună cu toate fundamentările sale (chiar dacă nicieri și niciodată nu a existat o persoană care să le fi conceput separat!). O clipă oferă *întreaga* plenitudine a cunoașterii.

Astfel se prezintă Adevărul absolut, în caz că există. În el trebuie să-și găsească justificarea și fundamentarea legea identității. Fiind mai presus de orice fundamentare exterioară, mai presus de legea identității, Adevărul o fundamentează și o demonstrează. Și, totodată, el explică de ce existența nu este supusă acestei legi.

Raționamentul probabilist și ipotetic conduce la afirmarea Adevărului ca Subiect ce se probează singur, ca Subiect *qui per se ipsum concipitur et demonstratur*, care se concepe și se demonstrează prin sine însuși. Subiect care își este în mod necondiționat Stăpân, Dumnezeu sieși, care posedă seria infinită – sintetizată în unitate și chiar în Unul – a tuturor fundamentărilor sale, care își domină toate fundamentările. Noi nu putem concepe în mod concret un astfel de Subiect, căci nu putem sintetiza o serie infinită în ansamblul ei. În cursul sintezelor succesive vom vedea întotdeauna numai finitul și condiționalul. Ori de câte ori unui număr finit i-am adăuga alt număr, tot finit, nu vom obține decât tot un număr finit. Urcând pe munte tot mai sus (mă folosesc de imaginea lui Kant[47]), am spera în van să atingem cerul cu mâna, și nebunești sunt iluziile Turnului Babel. La fel, toate eforturile noastre vor da întotdeauna numai ceea ce este de sintetizat și niciodată rezultatul sintezei totale, sintetizatul. Unitatea Infinită este transcendentă pentru realizările omenești.

Dacă în conștiința noastră s-ar afla o percepție reală a unui astfel de Subiect ce poate fi proba în sine, percepția ar fi chiar răspunsul la întrebarea pusă de scepticism și, în consecință, ar însemna suprimarea lui ἐποχή. Dacă ἐποχή este soluționabilă în general, ea nu poate fi rezolvată decât printr-o astfel de distrugere, de nimicire sau, dacă vreți, printr-o satisfacție suverană, dar este categoric imposibil s-o evităm pur și simplu sau s-o eliminăm. Tentativa de a neglija ἐποχή este inevitabil o scamatorie logică, doar atât, și în dorința vană de a face această scamatorie pier toate sistemele dogmatice, inclusiv cel al lui Kant.

Într-adevăr, dacă nu este satisfăcută condiția concretului intuitiv, Adevărul nu va fi decât o posibilitate vidă, dacă nu este satisfăcută condiția discursivității raționale, Adevărul nu este decât un dat orb. Numai sinteza ultimă a infinitului, realizată independent de noi, ne poate oferi un *dat rațional* sau, cu alte cuvinte, un Subiect care se demonstrează prin el însuși.

Având în el însuși toate fundamentările, având tot în el însuși, manifestările sale față de noi (adică având în sine tot ce-i fundamentează calitatea de *rațional* și de *dat*), Subiectul se auto-fundamentează nu doar în ordinea raționalului, ci și a datului. El este *causa sui* atât prin esență, cât și prin existență, altfel spus, el nu se prezintă doar ca *per se concipitur et demonstratur*, ci și ca *per se est*. El „este prin sine și se cunoaște prin sine". Acest lucru îl înțelegeau foarte bine scolasticii.

Astfel, după Anselm de Canterbury[68], Dumnezeu *este per se ipsum ens, ens per se*. Toma d'Aquino[69] spune că natura lui Dumnezeu *per se necesse esse*, căci ea este *prima causa essendi non habens ab alio esse*.

Iată o definiție și mai exactă a sensului acestui *per se*: *„Per se ens est, quod separatum absque adminiculo alterius existit, seu quod non est in subjecto inhaerens quod non est hoc modo per se est accidens"*[70].

Această înțelegere a lui Dumnezeu, ca ființă și rațiune în sine, este o constantă a întregii școli scolastice, aplicația extremă, dar unilaterală, și o afla în filozofia lui Spinoza, conform celei de-a treia definiții a *Eticii*[71] lui Spinoza, care și-a pus amprenta pe întregul lui sistem, substanța este tocmai ceea ce este ființă și rațiune în sine: *„Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur"*.

Un Subiect care se demonstrează singur! Din punct de vedere formal, putem afirma că această „Unitate Infinită" explică totul, pentru că a explica ceva înseamnă, în primul rând, a arăta cum acest ceva nu contrazice legea identității și, în al doilea rând, cum datul legii identității nu contrazice posibilitatea fundamentării acestui ceva.

Totuși, se ridică o nouă întrebare. Să presupunem că infinitul seriei de fundamentări, sintetizată într-o intuiție finală, s-a manifestat în percepția noastră ca printr-un fel de revelație. Să zicem. Dar cum anume această intuiție ar putea da fundamentare legii identității cu toate violările acesteia?

În primul rând, cum sunt posibile pluralitatea co-existențelor (divergență, extraneitate) și pluralitatea consecvenței (schimbare, mișcare)? Cu alte cuvinte, cum se face că pluralitatea spațio-temporală nu violează identitatea?

Ea nu violează identitatea *numai în cazul* în care pluralitatea elementelor este sintetizată în mod absolut în Adevăr, astfel că „altceva", în ordinea coexistenței și a consecvenței, este în același timp și „non altceva" *sub specie aeternitatis*, dacă ἑτερότης, „alteritatea", alienarea lui „altceva" este doar expresia și descoperirea identității lui „același", ταὐτότης.

Dacă „alt" moment al timpului nu distruge, nu devorează „acest" moment, atunci, fiind „altul", el este simultan „acesta", adică dacă „noul", care apare ca nou, este „vechiul" în eternitate, dacă *structura internă* a eternului (a lui „acesta" și a lui „altceva", a „noului" și a „vechiului", în unitatea lor reală) este de așa natură încât „acesta" trebuie să apară în afara lui „altceva" și a „vechiului" (care mai înainte a fost „noul"), dacă „altceva" și „noul" nu sunt

prin sine ceea ce sunt, ci prin „acesta" și prin „vechi", dacă, în sfârșit, fiecare element al existenței nu este decât un factor al unei relații substanțiale, al unei *relații substanță*, atunci legea identității, veșnic violată, este veșnic restabilită prin aceste violări ale sale.

Această ultimă teză ne dă, în același timp, răspunsul la vechea întrebare: „Cum e posibil ca fiecare A să fie A?". Da, în acest caz, din însăși legea identității decurge sursa de distrugere a identității, în schimb această distrugere a identității este puterea și forța restabilirii și înnoirii ei eterne. Identitatea, inertă în calitate de *fapt*, poate fi și fără îndoială va fi vie în calitate de *act*. Iar legea identității nu va mai reprezenta legea generală a existenței, ca să zicem așa, superficiale, ci va fi suprafața existenței profunde, nu va fi o figură geometrică, ci aspectul exterior al profunzimii *vieții*, profunzime inaccesibilă gândirii, și în această *viață* legea identității își poate avea *credința* și *justificarea*. Oarbă în calitatea ei de dat, legea identității poate fi rațională în calitatea sa de creat, în calitatea sa de a fi etern creată, carnală, inertă și mortificatoare în statica ei, ea poate fi spirituală, vie și creatoare de viață în dinamica ei. La întrebarea „De ce A este A?", răspundem: „A este A pentru că, fiind veșnic non-A, în acest non-A își găsește fundamentarea ca A". Mai precis, A este A pentru că este non-A. Nefiind egal cu A, adică nefiind egal cu sine, în veșnica ordine a existenței este stabilit ca A prin forța lui non-A. De altminteri, vom mai discuta despre asta în cele ce urmează.

Astfel, legea identității nu își va primi fundamentarea sub aspectul ei inferior, care este al inteligenței, ci sub un oarecare aspect superior rațional. Această „formă superioară a legii identității" constituie descoperirea principală a părintelui arhimandrit Serapion Mașkin, de altfel, valoarea unei descoperiri nu apare decât în momentul elaborării concrete a sistemului filozofic[22].

În locul auto-identității vide, moarte și formale A = A, în virtutea căreia A ar trebui să fie de sine stătător, auto-afirmat, excluzând în mod egoist orice non-A, noi am obținut auto-identitatea lui A, bogată în sens, plină de viață, reală, auto-identitatea a ceva ce se respinge veșnic pe sine și în această eternă auto-respingere, se regăsește mereu. Dacă în primul caz aveam A este A (A = A) ca urmare a faptului că din A este exclus totul (și el însuși în concretețea sa!), acum A este A ca urmare a faptului că se afirmă ca non-A, că își însușește și își asimilează totul.

De aici înțelegem *cum este* Subiectul ce comportă propria sa probare și în ce constă auto-probarea lui, dacă acest subiect va fi existând.

El e astfel încât este și A și non-A. Pentru claritate, să notăm non-A cu B. Atunci ce este B? B este B, dar el însuși ar fi un B orb dacă n-ar fi totodată și non-B. Dar atunci ce este non-B? Dacă ar fi pur și simplu A, atunci A și B ar fi identici. A, fiind și A și B, n-ar fi decât un simplu A nud, la fel ca și B. (Vom vedea că în domeniul ereziilor acest lucru corespunde modalismului, sabelianismului etc.) Pentru a nu avea o simplă tautologie „A = A", pentru a avea o egalitate *reală*: „A este A, fiindcă A este non-A", e necesar ca B însuși să fie o realitate, adică B să fie totodată și B și non-B, pe cel din urmă, adică pe non-B, să-l notăm cu C. Cu C cercul poate să se închidă, deoarece în „altul" său, în non-C, A se găsește în calitatea lui de A. Încetând a fi A în C, A se obține pe sine de la un *altul*, dar nu de la cel cu care este egal, de la B,

ci de la C, mediat. Or, acum este deja „demonstrat", deja stabilit. Cele spuse se referă la fiecare dintre subiectele A, B, C ale relației ternare.

Faptul că Subiectul Adevărului, eul, este probat și fundat pornind de la el însuși reprezintă *relația cu el prin tu*. Prin tu, eul subiectiv devine un el obiectiv și în ultimul își găsește afirmarea, calitatea sa de obiect ca eu. El este eul revelat. Adevărul Se contemplă prin *Sine* în Sine. Dar fiecare moment al acestui act absolut este el însuși absolut, el însuși este Adevărul. Adevărul este contemplarea de Sine printr-un Altul într-un Al Treilea: Tatăl, Fiul, Duhul. Aceasta este definiția metafizică a „esenței", οὐσία, a Subiectului ce se probează el însuși, esență care, după cum se vede, este o relație substanțială. Subiectul Adevărului este *relația dintre Cei Trei*, dar o relație care este o substanță, o relație-substanță. Subiectul Adevărului este relația Celor Trei[23]. Dar fiindcă o relație concretă reprezintă în general un sistem de acte vitale și fiindcă, în cazul de față, este vorba de *sistemul infinit de acte sintetizate într-o unitate* sau, și mai mult, de *un act unic infinit*, atunci putem afirma că οὐσία Adevărului este *Actul infinit al Celor Trei în Unitate*. Vom explica mai pe urmă, mai concret, acest act infinit al Vieții.

Dar ce înseamnă fiecare din „Cei Trei" în raport cu *actul substanță infinit*?

Realmente, fiecare din „Cei Trei" *nu este* același lucru ca și tot Subiectul și tot realmente, fiecare este același lucru ca și tot Subiectul. În vederea unor raționamente pe care le vom avea ulterior de făcut, în calitate de „nu este același lucru", îl vom numi „ipostas, ὑπόστασις" și întrucât am stabilit deja termenul de esență, οὐσία, îl vom utiliza pentru desemnarea fiecăruia în calitate de „este același lucru".

Prin urmare, Adevărul este *esența unică în trei ipostasuri*. Nu trei esențe, ci una, nu un ipostas, ci trei. Și cu toate acestea, ipostas și esență sunt *același* lucru. Exprimându-mă în mod nu tocmai exact, voi spune: „Ipostasul este persoana absolută". Dar se pune întrebarea: „În ce constă persoana, dacă nu în esență?" Mai mult chiar: „Esența este dată altfel decât în persoană?" Da. Și totuși, prin cele spuse mai sus am stabilit că nu există numai un singur ipostas, ci trei, deși esența e în mod concret una singură. Și de aceea numeric există un Subiect al Adevărului și nu trei.

„Sfinții și fericiții noștri Părinți, scrie avva Talasie, precum recunosc că singura ființă a Dumnezeirii are trei ipostasuri, tot așa mărturisesc Sfânta Treime deoființă. Unul, sporind până la Trei, rămâne Unul, și Treimea, adunându-se în Unul, rămâne Treime. Și asta-i o minune. Așa se păstrează la ei însușirile ipostasurilor în mod netrecător și neschimbător, dar și unitatea esenței, adică a Dumnezeirii, rămâne nedespărțită. Mărturisim pe Unul în Treime și Treimea în Unul, ce se desparte neîmpărțită și se unește despărțită."[24]

„Dar de ce ipostasurile sunt tocmai trei?" mă va întreba cineva. Vorbesc despre numărul „trei", ca fiind imanent Adevărului, lăuntric inseparabil de el. Nu poate să fie *mai puțin* de trei, deoarece numai trei ipostasuri din veci se fac unul pe altul să fie ceea ce au fost ele din veci. Numai în unimea celor Trei, fiecare ipostas primește afirmarea absolută, care îl instituie ca atare. În afara Celor Trei nu există nici un ipostas, nu există Subiectul Adevărului. Dar *mai multe* de trei? Da, pot să fie și mai multe de trei, prin admiterea de

ipostasuri noi în sânul vieții Treimice. Totuși, aceste ipostasuri noi nu sunt membri pe care se sprijină Subiectul Adevărului și de aceea nu sunt intrinsec necesare pentru caracterul lui absolut, ele sunt ipostasuri contingente care pot să fie sau pot să nu fie în Subiectul Adevărului. De aceea pe ele nu le putem numi ipostasuri în sens propriu, ci e mai bine să le numim persoane îndumnezeite etc.

În afară de aceasta, mai e încă o parte omisă până acum de noi, dar pe care o vom discuta pe larg mai pe urmă, până atunci notând numai că în unitatea absolută a Treimii nu există o „ordine", nu este o succesiune. Fiecare din cele trei ipostasuri se găsește în mod nemijlocit alături de celelalte, iar relația dintre două poate doar să fie mediată de al treilea. Între ele este absolut de neconceput o întâietate. Dar fiecare al patrulea ipostas ar introduce o oarecare ordine în raportul primelor trei față de el însuși, deci prin el însuși, le plasează într-o activitate diferită față de sine, în calitatea sa de cel de-al patrulea ipostas. De aici se vede că, începând cu al patrulea ipostas apare o existență cu totul nouă, pe când primele trei erau deoființă.

Cu alte cuvinte, Treimea poate exista fără ipostasul al patrulea, pe când cel de-al patrulea ipostas nu poate avea independență. Acesta este sensul numărului trinitar.

Semper afamas Totdeauna neînfrânt

IV. Scrisoarea a III-a: *Unitatea Trinitară*

„Treimea cea deoființă și nedespărțită, unitatea tripostatică și tot deoființă", aceasta este singura schemă care promite rezolvarea lui ἐποχή, dacă în general este posibil de răspuns la întrebarea ridicată de scepticism. E singura schemă pe care nu ar fi topit-o pyrrhonismul, dacă ar fi întâlnit-o realizată prin *experiență*. Dacă în general Adevărul există, atunci aceasta este calea spre el, singura pe care o avem. Dar nu ne este clar dacă această cale poate fi într-adevăr străbătută, dacă nu cumva nu este decât *o exigență* a rațiunii, exigență poate necesară și inevitabilă pentru aceasta. Am aflat singura *idee* de adevăr posibilă pentru rațiune, totuși problema e dacă nu cumva riscăm să rămânem doar cu ideea. Fără îndoială, adevărul este ceea ce am spus despre el, dar nu știm dacă în general există. Aceasta este întrebarea care așteaptă să-i vină rândul. Dar înainte de a continua examinarea adevăratei noastre probleme, voi explica în limbajul teologiei ideea de Dumnezeu Tripostatic, despre care am vorbit până acum în termeni filozofici.

Ideea deoființimii se exprimă, precum se știe, prin termenul *homoousios* ὁμοούσιος. În jurul lui și din pricina lui s-au iscat, de fapt, toate controversele trinitare. A arunca o privire asupra istoriei acestor controverse înseamnă a cuprinde toate culorile și nuanțele sub care apărea ideea deoființimii. De acest efort mă poate scuti trimiterea la *Istoria controverselor dogmatice*[55].

Precum se știe, nici literatura laică păgână, nici scrierile bisericești dinainte de Niceea nu cunoșteau distincția dintre cuvintele οὐσία (*ousia*) și ὑπόστασις (*hypostasis*), considerate ulterior drept *termini technici*. În limbajul filozofiei, οὐσία era echivalat fără îndoială cu ὑπόστασις. Așa era chiar și în secolul al V-lea d.H. Avem toate motivele să credem că și părinții primului Sinod ecumenic dădeau aceeași accepție cuvintelor „ipostas" și „esență" și nu aveau deloc în vedere deosebirea pe care a introdus-o gândirea ulterioară. Sfântul

Atanasie cel Mare le întrebuințează ca echivalente și chiar după treizeci și cinci de ani de la Sinodul niceean, afirmă cu fermitate în una din epistolele sale că „ipostasul este esență și nu are alt înțeles decât acela de însăși ființa". Aceasta este și poziția vechii generații de niceeni[56]. Iar la sfârșitul veacului al IV-lea, Fericitul Ieronim, în epistola către papa Damasus, declară că „școala științelor laice nu cunoaște alt sens al cuvântului ipostas, decât cel de esență (*ousian*)"[57]. Se știe, de asemenea, că în teologia ulterioară termenii au devenit distincți. Da, *distincți*, dar sunt ei oare *diferiți* în conținutul lor? Fără îndoială, se disting unul de altul la fel cum „dreptul" se deosebește în raport cu „stângul" și „stângul" față de „dreptul" – dar, întreb: conținutul lor este oare diferit în sine, în afara relațiilor cu celălalt? Să fie oare corectă afirmația că unul dintre termeni (ipostas, ὑπόστασις) desemnează individualul, pe când celălalt (esența, οὐσία) generalul?

Aici ca răspuns, mai înainte de toate, poate servi faptul că a fost aleasă o pereche de cuvinte în care conținutul fiecăruia coincide în toate privințele cu al celuilalt. De ce asta? Doar pentru că ceea ce semnifică ele nu se distinge în logică decât *corelativ*, reciproc, și nu în sine.

Dacă ne permitem o comparație mai grosolană, atunci conținuturile celor doi termeni se raportează unul la altul ca un obiect la imaginea lui din oglindă, ca o mână la cealaltă, ca un cristal dextrogir la unul levogir etc. În toate aceste cazuri, diferența fundamentală a unui obiect în raport cu altul este net percepută, însă din punct de vedere logic *nu poate fi* caracterizată *decât* ca referire la un alt obiect; percepția lor nu ne este furnizată de același lucru, dar când suntem întrebați în ce anume constă deosebirea, noi nu putem, de fapt, să nu identificăm aceste obiecte care diferă și, formal, suntem obligați să le recunoaștem identitatea[58].

Tot așa stau lucrurile și în privința termenilor „ipostas" și „esență". Căci „deoființă" înseamnă unitatea *concretă* a Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt și nicidecum o unitate nominală; ὁμοούσιος la Atanasie și vechii niceeni este echivalent cu ἐκ οὐσίας τοῦ Πατρός. Dar dacă e astfel, atunci ὑπόστασις este, ca să zicem așa, esența personală a Tatălui și a Fiului și a Duhului Sfânt în măsura în care fiecare dintre ei este considerat separat de ceilalți, necontopindu-se câtuși de puțin cu un alt ipostas, fiind totodată nedespărțit de el. Dacă din punct de vedere terminologic, formal, cuvântul ὑπόστασις a devenit în principiu *deosebit* de οὐσία, atunci din punctul de vedere al conținutului său, al semnificației lui logice, ὑπόστασις rămâne în mod hotărât *același* lucru ca și οὐσία. Incomparabila măreție a părinților niceeni s-a exprimat tocmai în faptul că au îndrăznit să utilizeze expresii verbale total identice ca sens, învingând prin *credință* rațiunea și, datorită avântului lor curajos, au căpătat puterea de a exprima, chiar cu precizie pur verbală, taina inexprimabilă a Treimii. De aici se înțelege că orice încercare de a delimita οὐσία și ὑπόστασις, de a atribui fiecăruia o poziție logică *independentă*, nu corelativă, în afara contextului dogmei, trebuia în mod inevitabil să ducă – și a dus de fapt – la raționalizarea dogmei, la „divizarea Indivizibilului"[59], la ceea ce se numește *triteism* sau *tres tri-divinitas*. Încă din vechime acuzația de triteism a atârnat deasupra capetelor capadocienilor. Desigur că ea nu este

îndreptățită, dar este adânc semnificativă. Printr-o și mai mare alunecare spre raționalism s-au caracterizat *homoiousienii*. "Ὁμοιούσιος, *homoiousios*, sau ὅμοιος κατ' οὐσίαν înseamnă „de aceeași ființă", „cu aceeași ființă"; și chiar de i s-ar fi conferit semnificația de ὅμοιος κατὰ πάντα, „același în toate", oricum nu poate să însemne niciodată unitatea numerică, concretă pe care o arată ὁμοούσιος. Toată puterea dogmei trinice se stabilește deodată, printr-un *singur* cuvânt, ὁμοούσιος, rostit cu toată tăria la Sinodul celor 318, deoarece în el, în acest cuvânt, se arată atât unitatea reală, cât și distincția reală. Este cu neputință să-ți amintești fără o cutremurare cucernică și fără un fior sacru acel moment de o semnificație fără margini și unic din punctul de vedere al importanței sale filozofice și dogmatice, când tunetul „Ὁμοούσιος" a răsunat pentru prima dată asupra Orașului Biruinței. Nu era la mijloc o problemă teologică de specialitate, ci autodefinirea radicală a Bisericii lui Hristos. Și printr-un singur cuvânt, ὁμοούσιος, nu a fost exprimată doar dogma hristologică, ci și valoarea legilor raționale ale gândirii. Aici a primit rațiunea lovitura de grație. Aici, pentru prima dată, a fost declarat *urbi et orbi* noul principiu al activității raționale.

Într-adevăr, să ne amintim ce este întreaga concepție creștină a vieții? Este dezvoltarea unei teme muzicale care este sistemul de dogme, dogmatica. Dar ce este dogmatica? Simbolul Credinței analizat. Și ce este Simbolul Credinței? Nimic altceva decât formula de botez dezvoltată: „În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh". Iar ultima este, fără îndoială, descifrarea cuvântului ὁμοούσιος. A privi rămurosul arbore al concepției creștine despre viață, coroana lui bogată și umbroasă drept sămânța crescută a ideii „deoființimii" nu este doar o posibilitate logică. Nu, *istoric* chiar așa a și fost. Termenul ὁμοούσιος exprimă această mare sămânță antinomică a gândirii creștine: acest nume *unic* („*În numele* Tatălui și al Fiului și al Duhului Sfânt", nu în numele la plural[60]) al celor Trei Ipostasuri[61].

Tendințele *filozofice* au reprezentat în mare măsură focarul de raționalizare *homoiousiană*. Iată de ce Atanasie cel Mare, ascetul și râvnitorul părinte duhovnicesc – care, poate, conform celor rânduite de sus, nu a avut parte de educație filozofică, dar, în orice caz, lăuntric s-a rupt de tot ce nu vine din credință – a reușit să exprime cu exactitate matematică ceea ce chiar și în epoca posterioară a scăpat unei definiții precise din partea minților celor mai rafinate.

E uimitor de câte eforturi au avut nevoie capadocienii, care se mândreau cu anii petrecuți prin universități, pentru a lupta împotriva terminologiei filozofice care îi împingea spre triteism. „Comunitatea de natură (κοινωνία), conform sensului întregii terminologii a capadocienilor, încă nu ne spune nimic despre existența reală a ființei și nu garantează unitatea numerică. Natura în Divinitate și în oameni poate fi aceeași, însă realizarea concretă și-o află în ipostasuri."[62]

În pofida tonului triteist al scrierilor lor, capadocienii erau cât se poate de ortodocși în sufletul lor și este clar că înțelegerea lor interioară depășea cu mult inexactitatea cuvintelor. Parcă pentru a se corecta, în *Epistola 38*, Vasile cel Mare afirmă: „Nu te mira când spunem că același lucru este și unit și

despărțit și când ne reprezentăm intelectual ca în enigmă o oarecare nouă și neobișnuită despărțire unică și o unice despărțită[61]. Iar Grigorie de Nyssa în al său *Mare cuvânt catehetic* se plasează ferm *deasupra* gândirii: „Cel care pătrunde cu precizie în *profunzimile tainei*, deși cuprinde o idee – modestă în raport cu inaccesibilitatea – de cunoaștere a lui Dumnezeu, totuși nu poate să precizeze în cuvinte acest inexprimabil profund al tainei: cum unul și același lucru este numărabil și nu poate fi adiționat, este separat vizibil și se include în unitate, este distinct în ipostasuri și inseparabil în subiect"[62].

Astfel, ultima formulă a „ființei unice" și a celor „trei ipostasuri" este acceptabilă doar în măsura în care se identifică și distinge în același timp termenii de „ipostas" și „ființă", adică în măsura în care este pusă în legătură cu doctrina pur mistică și supralogică a vechilor niceeni sau cu cuvântul ὁμοούσιος. Și dimpotrivă, orice încercare de a interpreta rațional formula indicată, introducând un conținut *diferit* în termenii οὐσία și ὑπόστασις, duce inevitabil sau la sabelianism, sau la triteism. Teologia dinainte de Atanasie, teologia apologeților care se sprijineau pe filozofia antică, se găsea în eroarea de primul tip (diferite forme de monarhianism), punând un accent prea mare pe unitatea ființei divine și, prin aceasta, frustrând ipostasurile de propria lor existență. Această teologie când subordona cu totul Tatălui pe Fiul și pe Sfântul Duh, când contopea ipostasurile. Teologia de după Atanasie, legată și ea de termenii antici, păcătuia în sens diametral opus, deoarece, contrabalansând monarhianismul apologetic, insista prea mult asupra *autonomiei* ipostasurilor și cădea în triteism. Dacă prima rătăcire tindea să facă din pluralitatea ipostatică a divinității doar o aparență, cea de-a doua, fără îndoială, tindea să elimine unitatea ființei acesteia.

Echilibrul între aceste două principii se găsește la Atanasie. Teologia lui reprezintă punctul în care, înainte ca învățătura de credință să treacă de la – la +, eroarea devine egală cu zero. Și de aceea putem spune că Atanasie cel Mare a fost cel care și-a asumat prin excelență conștiința bisericească referitor la dogma Treimii, pe care o discutăm. Ulterior teologia s-a perfecționat, poate, în problemele particulare, dar la care dintre părinții de mai târziu din epoca sinoadelor echilibrul dintre cele două principii a fost atât de matematic exact și cine a arătat mai evident caracterul supralogic al dogmei decât acest luptător pentru deoființime, decât acest sfânt, cel mai ortodox dintre ortodocși?

„Printre apărătorii Sinodului niceean Atanasie a ocupat un loc excepțional, precizează A.A. Spasski[63], a fost nu numai căpetenia lor, ci și reperul situației lor din Biserică. Toate manevrele dirijate împotriva simbolului niceean erau îndreptate mai întâi împotriva lui Atanasie: exilarea sa a fost simptomul clar al unei reacțiuni crescânde, triumful lui a fost triumful Sinodului de la Niceea și al învățăturii sale de credință. Se poate spune că Atanasie a scos Simbolul niceean pe umerii săi din furtuna îndoielilor provocate de el în Orient. Nu degeaba generația următoare de niceeni l-a numit salvatorul Bisericii și stâlpul ortodoxiei." Nu degeaba, adaug eu, Grigorie Teologul nu găsește cuvinte suficient de puternice pentru a-l lăuda pe marele alexandrin. El este „fericitul, cu adevărat omul lui Dumnezeu și marea trâmbiță a adevărului", este cel ce „a curmat boala" Bisericii, este „curajos

apărător al Cuvântului" și „ziditor de suflete". Nu degeaba „asceții considerau drept o mare achiziție pentru înțelepciune dacă sufereau pentru Atanasie cele mai grele penitențe, socotind această suferință mult mai plăcută lui Dumnezeu și mai presus decât posturile îndelungate, decât prosternarea pe pământul gol și alte privațiuni cu care se îndulceau ei"[64]. „Ochiul cel mai sfânt al lumii, arhiereu al iereilor, învățător întru ale mărturisirii, marele glas, stâlpul credinței, pe acesta care este, dacă putem spune așa, al doilea sfeșnic și înaintemergător al lui Hristos, care a adormit la bătrâneți frumoase, pline de zile virtuoase, care a suferit defăimări, care a depus mare zel, după multă vorbărie despre mana sa, după ce a fost un mort viu – pe acesta îl ia la sine Treimea, pentru care el a trăit și a îndurat prigoniri." „Sunt sigur, adaugă Grigorie Teologul, că după această descriere oricine îl va recunoaște pe Atanasie."[65] Și într-adevăr, a stat întotdeauna de veghe. Când s-au făcut încercări raționaliste foarte subtile de a falsifica ὁμοούσιος, Atanasie s-a grăbit să-l prevină pe Iovian în privința celor care „se prefac a mărturisi credința niceeană, dar în realitate o neagă, interpretând deformat expresia «deoființii»" – și, fără ocolișuri, îi numește arieni. Și iată de ce el înțelege, cum spunea Grigorie Teologul, că „o dată cu silabele se vor destrăma și marginile lumii": că aici nu poate fi îngăduită nici cea mai mică retragere, că orice raționalizare – aparent subtilă – a dogmei o transformă în sare stricată, că nu se poate vorbi de o distorsiune a dogmei atâta timp cât veșnicul Stâlp al Adevărului este substituit cu praful pe care vântul îl poartă pe drumuri. „Părinții niceeni, scria însuși Atanasie, trebuie respectați, altfel spus, cei ce nu accepta simbolul trebuie considerați orice, *dar nu creștini*." Tot sensul dogmei este cuprins în ceea ce a spus Atanasie despre ὁμοούσιος, iar în afara „deoființimii" nu există decât vanitatea părerilor omenești zbuciumate.

Iată de ce nici Roma, încă rustică, nu ceda în fața subtilităților, și toate discursurile tămâioase și încâlcite ale semărenilor orientali, precum niște valuri zgomotoase, se spărgeau de piatra credinței, de inflexibilitatea Romei care cerea întoarcerea la simbolul niceean.

Revin la problema scepticismului.

Pentru ca legea identității să nu fie dată doar ca un principiu surd al inteligenței, ca să ne debarasăm de empiria inteligenței, care nu este cu nimic mai bună decât empiria simțului, ar trebui să depășim limitele inteligenței, să intrăm în domeniul din care aceasta își trage *obârșia*, cu toate normele sale. Aceasta înseamnă că ar trebui să efectuăm *experimental* o sinteză între ceea ce nu se raportează la nimic și corelație, între ceea ce este prim și ceea ce este dedus, între repaos și mișcare, între unitate și infinit etc. Inteligența nu acceptă aceste combinații. Acolo unde fiecare A este A și numai A, sinteza urmărită este pur și simplu imposibilă. Dacă există ca posibilitate, aceasta nu se întâmplă decât dincolo de limitele rațiunii, și atunci pentru rațiune sinteza obținută va fi concepută ca limită ideală, ca o formație extrarațională, *transcendentă* ei, ca un principiu normativ. Totuși, încercând să cuprindă această sinteză, rațiunea, în virtutea structurii sale, nu o poate asimila integral și o descompune inevitabil în termeni incompatibili și contradictorii. *Coincidentia oppositorum* se dezintegrează impetuos și se

fărâmițează în opoziții care se exclud reciproc. Dacă așa stau lucrurile, *pentru rațiune* va fi un impas sau eliminarea unui termen în favoarea celuilalt, sau succedarea lor nimică într-o confruntare asemănătoare celei dintre domeniile optice multicolore ale unui stereoscop. Sau una, sau alta, dar nu sinteză! E locul să spunem că victoria repurtată de un termen asupra celuilalt va corespunde uneia sau alteia dintre erezii, iar succesiunea domeniilor va reprezenta „ortodoxia" rațională a manualelor, care este în realitate o pseudo-ortodoxie și un buchet de erezii ireconciliabile.

Căutând certitudinea, ne-am lovit de o combinație de termeni care nu are și nu poate avea sens pentru rațiune. „Treimea în Unitate și Unitatea în Treime" nu semnifică nimic pentru rațiune dacă luăm această expresie în conținutul ei veritabil, care nu este îngăduitor cu rațiunea: e un fel de radical din 2. Cu toate acestea, însăși *normele rațiunii* – adică legea identității și legea rațiunii suficiente – ne conduce la o astfel de combinație care pretinde ca expresia să aibă un sens și să fie punctul de plecare al întregii cunoașteri. Condamnându-se singură, rațiunea cere Treimea în Unitate, dar nu o poate „duce". Și pentru a *experimenta* această cerință, acest postulat al rațiunii (numai dacă se poate face experiența!), rațiunea trebuie s-o conceapă, trebuie să și construiască o *nouă* normă. Însă pentru aceasta trebuie să surmontăm rațiunea, singurul lucru pe care, deși nejustificat, îl avem la dispoziție, înțelepciunea divină și înțelepciunea umană s-au înfruntat. În consecință, cu de la sine putere, rațiunea n-ar putea ajunge la posibilitatea unei asemenea combinații. Numai *autoritatea* „Celui ce are Puterea" poate fi punctul de sprijin pentru asemenea eforturi[68]. Încredințându-se și crezând că aici, în acest efort se află Adevărul, rațiunea trebuie să renunțe la marginirea ei în limitele judecății, să refuze a mai rămâne închisă în construcțiile acesteia și să apeleze la o normă *nouă*, să devină o rațiune „nouă". Și tocmai aici e nevoie de o faptă liberă. *Liberă*, căci rațiunea poate face un efort și să se ridice la mai bine, dar poate și să nu-l facă, rămânând la „binele" limitat și convențional pe care deja îl posedă. *Faptă*, căci e nevoie de efortul ascezei, de tenaune, de renunțare la sine, de lepădarea „vechiului Adam", iar în acest timp te atrage tot *datul*, „naturalul", finitul, cunoscutul, condiționalul. Este necesară depășirea de sine, este necesară credința. Dacă în general e posibil de atins „inima neînfricată a Adevărului nestrămutat, ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμὲς ἦτορ", după care tânjea Parmenide[69], calea către ea nu va ocoli nevoința ghetsimanică a credinței.

Arienii și ortodocșii – iată un caz tipic în care două poziții sunt net opuse. „În timp ce ortodocșii, scrie un cercetător[70], își puneau întrebarea dacă *trebuie* să conceapă în Dumnezeu trei Persoane reale, trei unități de nedespărțit ale Ființei divine, și răspundeau printr-o afirmație categorică, arienii se întrebau dacă *se poate* concepe trinitatea Persoanelor divine, dată fiind unitatea de nedespărțit a ființei lor, și răspundeau că nu, nu se poate." Făcând fapta măreață a credinței, ortodocșii căutau ceea ce *trebuie*, ceea ce este mai presus de toate, iar arienii, șparându-se lăuntric, se interogau judicios: „Oare Adevărul nu ne va cere sacrificii?" și întrezărind Grădina Ghetsimani, dădeau înapoi. Și unii, și alții procedau la o alegere *liberă*, totuși, arienii uzau de libertatea lor

pentru a se aservi, iar ortodocșii, pentru a se elibera de sub jugul mărginirii carnale. „Voi îndrăzniți să învățați și să gândiți imposibilul", îi scria Eunomie lui Vasile cel Mare și lui Grigorie de Nyssa despre dogma hristologică[71]. Este strigătul cărnii, strigătul minții care umblă printre elementele lumii și tremură egoist pentru siguranța sa, a minții mulțumite de sine, în pofida *completei descompuneri interne* a ei, a minții care, în frica sa nemărginită față de cea mai mică durere, îndrăznește să ajusteze însuși Adevărul la propriile sale norme oarbe și stupide. Teama *animalică* pentru sine nu poate fi tratată decât într-un singur fel, cu biciul. „Cel Ce are puterea" a ridicat biciul asupra rațiunii în descompunere: „Adevărat, adevărat zic vouă că dacă grăuntele de grâu, când cade în pământ, nu va muri, rămâne singur; iar dacă va muri, aduce multă roadă. Cel ce își iubește sufletul îl va pierde, iar cel ce își urăște sufletul în lumea aceasta îl va păstra pentru viața veșnică" (*Ioan* 12, 24-25). Cei care nu vor să-și piardă sufletul n-au decât să rămână în gheenă, în focul de nestins al lui ἐποχή, „unde viermele lor nu moare și focul lor nu se stinge".

Așadar, punctul de plecare este încrederea totală și victoria completă a voinței asupra atracției cărnii, asupra ezitărilor care împiedică elanul spiritual, făcând ca rațiunea să nu se lase în captivitatea credinței. Sângerând, voi spune în efortul meu: „*Credo, quia absurdum est*. Nimic, nimic nu vreau din ce-i al meu, nici măcar rațiunea n-o vreau. Numai Tu exiști. *Dic animae meae: salus tua Ego sum!* De altfel, nu voia mea facă-se, ci a Ta. Treime Unime, miluiește-mă!"[72]

Această fază indispensabilă a evoluției personale este tipic reprezentată în istoria Bisericii din secolul al II-lea și involuntar este pusă în legătură cu numele lui Tertulian, care, cu întreaga ardență a personalității sale, a exprimat prima treaptă a credinței: *Credo quia absurdum*[73]. Cred, în pofida gemetelor rațiunii, cred tocmai pentru că în însăși adversitatea rațiunii față de credință văd chezășia a ceva nou, nemaiauzit și superior. Nu voi coborî în străfundurile rațiunii, oricare ar fi grozăviile cu care mă amenință. Am constatat deja că, rămânând în domeniul rațiunii, pier în ἐποχή; acum vreau să fiu nesăbuit. Drept răspuns la asigurările măgulitoare strig: „Minți! Le-am mai auzit de o mie de ori!". Și atunci nemilosul bici n-are decât să șuiere.

Fericit e acela care a păstrat încă înțelesul
datinilor părinților, al tradiției lor simple,
care a răspuns cu o lacrimă la cântarea unui psalm,
cel care, prin voința rupând îndoielile sufletului,
citește cu îndioșare sfânta Biblie
și, ascultând clopotele bisericii noaptea, ca odinioară,
rugându-se, a aprins în fața sfintei icoane
o lumânare sacră și a plâns dinaintea ei.

Pe urmă, ridicându-mă pe o treaptă nouă, asigurându-mi imposibilitatea de a mai aluneca pe teren raționalist, îmi spun: „*Acum* cred și nădăjduiesc să înțeleg ceea ce cred. De-*acum*, infinitul și veșnicul nu le voi mai preface în finit și temporar, unitatea superioară nu se va mai descompune pentru mine în elemente incompatibile. *Acum* văd că a mea credință este izvorul înțelegerii supreme și că în ea rațiunea își găsește profunzimea". Și odihnindu-mă după

dificultatea prin care am trecut, repet în liniște după Anselm de Canterbury *„Credo ut intelligam"*. La început mi se părea că „aș ști" ceva; după ruptură am început „a crede". Acum „știu deoarece cred".

Omenirii i-au trebuit nouă secole pentru a ajunge la această stare. Și, după ce am zis, trec la a treia treaptă. Îmi înțeleg credința. Văd că ea este închinare în fața „Dumnezeului cunoscut"[74], că nu numai cred, ci și știu. Hotarele științei și ale credinței se confundă. Pereții rațiunii se topesc și curg; întreaga rațiune se transformă într-o existență nouă. Și eu, plin de bucurie, strig: *„Intelligo ut credam*. Slavă lui Dumnezeu pentru toate!". „Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, față către față; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaște pe deplin, precum am fost cunoscut și eu"[75] (*I Corinteni* 13, 12). Omenirea a mai avut nevoie de încă nouă secole ca să se ridice la această treaptă.

Acestea sunt cele trei stadii ale credinței, atât în filogeneză cât și în ontogeneză. Dar descriindu-le, am anticipat. Trebuie să revenim și să vedem în ce constă ultimul stadiu al credinței în Sfânta Treime, cu alte cuvinte cum se probează în *realitate* adevărul dogmei, cum se rezolvă ἐποχή.

Prin fapta credinței este depășită, biruită și răsturnată „absurditatea" rațională a dogmei. Oamenii și-au dat seama că în faptă se află izvorul cunoașterii. Dar ținta finală este *datul* ei. Acest statut de *dat* în condițiile vieții pământești are două trepte: cunoașterea simbolică și cunoașterea imediată, deși încă neintegrală.

Fapta credinței constă în a trece de la adevărul lumii, asertoric și dat, la Adevărul dogmei, apodictic, dar încă nedat, în a-i prefera unui *aici* îndoielnic, deși efectiv, un *acolo* cert, deși încă neefectiv.

Legea identității și forma ei superioară sunt înțelese de noi în potențialitatea lor. Cerința de a percepe *realitatea* acestei potențialități înseamnă necesitatea de a ieși din domeniul concepțiilor pentru a intra în cel al *experienței* vii. Intuiția rațională ar fi ultima verigă totalmente conclusivă în lanțul deducțiilor. *Fără* ea ne mișcăm în domeniul *postulatelor și premiselor* cunoașterii certe, care la drept vorbind sunt inevitabile, dar nu vedem dacă sunt satisfăcute. Întregul lanț aruncat spre cer a rămas o clipă suspendat în aer imobil și vertical. Însă, dacă nu se va ancora *acolo*, va cădea înapoi peste capul nostru cu un răsunet și un bubuit sinistru. Sau poate că Adevărul nici nu există? Atunci *toată* realitatea se transformă într-un coșmar absolut absurd și nebun, iar noi suntem nevoiți să trecem de la rațională dar chinuitoarea ἐποχή la agonia stupidă și chinuitoare până la sfârșit, sufocându-ne mereu și murind mereu fără Adevăr.

Oricum, între Dumnezeul creștin Treimic și moartea în demență, *tertium non datur*. Atenție: scriu toate acestea fără nici o exagerare, foarte exact; îmi lipsesc chiar cuvintele pentru a mă exprima mai răspicat. Viața veșnică în sânul Treimii și cea de a doua moarte veșnică nu sunt despărțite nici măcar printr-un fir de păr. Ori una, ori alta. Într-adevăr, *fie* că rațiunea, în normele ei constitutive și logice, cu totul stupidă, dementă până în profunzimea structurii sale, este compusă din elemente nedemonstrate și, în consecință, contingente, *fie* că are drept fundament ceva ce depășește logica. Una din

două: *fie* că trebuie să admitem în principiu contingența legilor logicii, *fie* că este inevitabil să recunoaștem baza supralogică a acestor norme, bază necesară ca postulat din punctul de vedere al rațiunii, dar care, tocmai datorită acestui lucru, are pentru rațiune o duritate ce-i conferă calitatea antinomică. Și una, și alta ne conduc în afara rațiunii. Dar prima o dezintegrează, silind conștiința să agonizeze într-o demență perpetuă; pe când cealaltă o consolidează prin fapta depășirii de sine, prin cruce, care pentru rațiune înseamnă uzurparea absurdă a ei înseși de către sine. Credința prin care ne mântuim este începutul și sfârșitul crucii și ale împreună-răstignirii cu Hristos. Dar credința așa-zis rațională, adică cea prevăzută cu „dovezi din partea rațiunii", credința după formula tolstoiană: „Eu vreau să înțeleg în așa fel încât orice element inexplicabil să-mi apară ca o necesitate a rațiunii"[76], o atare credință este un sediment scorțos, rău, dur și pietros care s-a depus în inimă și o împiedică să acceadă la Dumnezeu, este o răzvrătire împotriva lui Dumnezeu, un produs monstruos al egoismului omenesc care vrea să și-L supună pe Însuși Dumnezeu. Există multe soiuri de ateism, însă cel mai rău dintre ele este așa numita „credință rațională", mai exact, cea raționalistă. *Cel mai rău*, fiindcă, pe lângă nerecunoașterea obiectului credinței (a „lucrurilor nevăzute"), mai manifestă și fățărnicie, îl recunoaște pe Dumnezeu pentru a respinge esența Lui, „invizibilitatea", deci ceea ce scapă rațiunii. Mă întrebi: „Ce este credința rațională?". Răspund: „Credința rațională este josnicie și miasmă rea în fața lui Dumnezeu". Nu vei crede până ce nu te vei fi lepădat de tine însuți și de legea ta. Or, „credința rațională" tocmai de egoism nu dorește să se lepede, ba încă mai afirmă că ea cunoaște Adevărul. Însă nelepădându-se de sine, se poate avea numai pe ea însăși. Adevărul se cunoaște prin El însuși, nu altfel: ca să afli Adevărul trebuie să-l posezi, iar pentru aceasta e necesar să încetezi a mai fi doar tu însuți și să te împărtășești cu Adevărul Însuși. „Credința rațională" este începutul trufiei diavolești, voința de a nu primi în sine pe Dumnezeu, ci de a te da pe tine însuți drept Dumnezeu: o impostură și o uzurpare. A refuza pentru Dumnezeu *monismul* gândirii rațiunii e începutul credinței. *Continuitatea monistă* este stindardul rațiunii rebele a făpturii care s-a desprins din Principiul și de Rădăcina sa și s-a risipit în praful autoafirmării și autonimicirii. *Discontinuitatea dualistă* e steagul rațiunii care se sacrifică pentru Principiul său și care, în unire cu El, primește reînnoirea și tăria sa. Opoziția dintre aceste două formule corespunde opoziției dintre făptura care îndrăznește să se așeze în locul Creatorului și care, în mod inevitabil, recade din El în agonia nimicirii veșnice și făptura care, cu smerenie, primește de la Adevăr îndumnezeirea veșnică: „Iată roaba Domnului, fie mie după cuvântul Tău!". Dar așa stau lucrurile *dacă* Adevărul există. Pentru a trece în domeniul Adevărului, există o ultimă condiție care ne oprește precum bariera de la capătul unui pod. Între domeniul științei raționale, lăsat deja în urmă, care este cunoașterea conceptelor privitoare la Adevăr (care este postulată și deci ipotetică) și domeniul presupus necesar al cunoașterii intuitive, adică cunoașterea Adevărului (esențială, cuprinzând propriile sale fundamente, deci absolută), se cască o prăpastie pe care n-o poți ocoli în nici un chip și peste care nu e cu putință să sari, oricâte eforturi ai depune. Trebuie să te situezi pe un teren cu totul nou. Nici măcar nu știm

dacă acest tărâm nou există, nu știm, fiindcă bunurile spirituale pe care le căutăm se găsesc în afara domeniului cunoașterii carnale: ele sunt „cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit, și la inima omului nu s-au suit" (*I Corinteni* 2, 9; cf. *Isaia* 64, 3). Or, credința este puntea care duce undeva, poate pe celălalt mal, presupus, al prăpastiei: la Edenul nepieritoarelor bucurii spirituale sau care, poate, nu duce nicăieri. Noi trebuie sau să murim agonizând pe malul dinspre noi al prăpastiei, sau să ne aventurăm în căutarea „pământului celui nou" în care „locuiește dreptatea" (*II Petru* 3, 13). Suntem liberi să alegem, dar trebuie să ne hotărâm sau pentru una, sau pentru alta. Sau căutarea Treimii, sau pieirea. Alege, vierme și nulitate ce ești: *tertium non datur*!

Poate că tocmai meditând la caracterul inevitabil al acestei alegeri, lui Blaise Pascal i-a venit ideea să parieze pe Dumnezeu[77]. Pe de o parte, totul, dar încă nesigur; pe de altă parte, ceva vag, care unui prost i se pare ceva anume, dar pentru cel care i-a cunoscut adevărata valoare, acest „ceva" devine absolut nimic fără *anume* și totul dacă acest *anume* va fi găsit. Ideea acestui pariu, în forma cea mai evidentă, a fost exprimată de un negustor: el a expus în prăvălie o mulțime de candele, icoane, cruci și tot felul de obiecte sfinte. Și când un „intelectual" a început să-și exprime scepticismul, negustorul i-a replicat astfel: „Ei, boierule! Pe mine toate acestea mă costă 50 de ruble pe an, o nimica toată pentru mine. Dar ce câștig mi-ar putea aduce!" Desigur că o astfel de interpretare a „pariului lui Pascal" sună grosolan și chiar cinic. De bună seamă, chiar și la Pascal, formula poate părea excesiv de calculată. Și totuși, sensul general al acestui pariu, egal întotdeauna cu sine însuși, nu lasă loc îndoielii: merită să dai nimicul sigur în schimbul Infinitului incert, mai ales că în acest Infinit cel ce pariază își va recăpăta nimicul, devenit deja „ceva"; cu toate acestea, deși acest avantaj este clar de la bun început pentru gândirea abstractă, ideea nu este ușor de tradus în domeniul vieții psihice concrete, ca o fiară rănită, aseitatea demascată se apără.

Rațiunea păgână, care se autoafirmă, tâlcuia de mult că promisiunile lui Hristos nu pot fi demonstrate, pentru că se referă la bunurile viitor. Dar la această replică Arnobius, spunând că, din două lucruri incerte, celui care nu dă speranța trebuie să i-l preferăm pe cel care dă[78].

Omul care gândește a înțeles bine că nu are nimic pe acest mal. Ar putea urca pe punte și să pășească pe ea! E nevoie de efort, de cheltuială de energie. Dar dacă această cheltuială nu va aduce nimic? Nu ar fi mai bine să rămâi aici, lângă punte, zguduit de spasmele morții apropiate? Sau poate că-i mai bine să mergi pe punte, să mergi poate viața întreagă, așteptând mereu să ajungi la malul celălalt? Ce e mai bine: să mori *necontent*, poate în perspectiva pământului făgăduit, să îngheți în frigul de gheață al nimicului absolut și să arzi în dogoarea nestinsă a pyrrhonicei ἐποχή, sau să-ți epuizezi ultimele forțe, poate chiar de dragul unei himere, al unui miraj care se va îndepărta pe măsură ce călătorul se va strădui să se apropie? Rămân aici. Dar angoasa chinuitoare și speranța subită nici măcar nu mă lasă să mă sting în pace. Și atunci sar din loc și alerg cu mare grabă. Însă frigul unei disperări subite îmi taie picioarele, o frică nemărginită pune stăpânire pe sufletul meu. Fug înapoi, fug cât pot de iute.

Să mergi și să nu mergi, să cauți și să nu cauți, să speri și să disperi, să te temi că-ți cheltuiești ultimele forțe și din pricina acestei temeri să ți le cheltuiești înzecit, alergând înainte și înapoi. Unde este ieșirea? Unde este adăpostul? La cine, la ce să te repezi după ajutor? „Doamne, Doamne, dacă Tu exiști, ajută sufletului meu fără minte. Tu însuți adu-mă la Tine! Cu voia mea sau fără voia mea, Tu mântuiește-mă[79]! Cum poți și cum știi, fă-mă să Te văd! Prin forță și prin suferință, atrage-mă!"

În strigătul acesta de extremă disperare stă începutul unui nou stadiu de filozofare, începutul *credinței* vii. Eu nu știu dacă Adevărul există sau nu. Dar simt cu toată ființa mea că nu pot fără el. Și știu că, dacă există, el este totul pentru mine: și mintea, și binele, și puterea, și viața, și norocul. Se prea poate ca el să nu existe, dar eu îl iubesc, îl iubesc mai mult decât tot ce există. Îl tratez ca și cum ar exista, iubesc acest adevăr (care poate nu există) cu tot sufletul și cu tot cugetul meu. Pentru el renunț la tot, *chiar la întrebările mele și la îndoiala mea*. Eu, care mă îndoiesc, mă comport cu el ca și când nu m-aș îndoi. Eu, care stau pe marginea nimicniciei, pășesc ca și când aș fi ajuns deja pe marginea cealaltă, în țara realității, îndreptățirii și cunoașterii. Prin însăși fapta a credinței, speranței și iubirii, este depășită inerția legii identității. Încetez a mai fi *eu*, gândirea mea încetează a mai fi a *mea*: printr-un act neînțelegibil renunț la autoafirmarea „Eu = Eu". Ceva sau Cineva mă ajută să ies din propria închidere în mine. Înseamnă, după cuvântul Sfântului Macarie cel Mare, că „însuși Adevărul îl îndeamnă pe om să caute adevărul, αὐτὴ ἡ ἀλήθεια ἀναγκάζει τὸν ἄνθρωπον ἀλήθειαν ἐπιζητεῖν"[80]. Ceva sau Cineva strânge în mine ideea că „Eu" ar fi centrul cercetărilor filozofice și eu îl substitui cu ideea Adevărului însuși. Fiind nimic, dar singurul *dat* mie, eu care îmi sunt dat mie într-un mod de neînțeles pentru mine însumi, renunț la această unică posesiune a mea, aduc Adevărului acea unică jertfă care mi-a fost dată, dar nici pe aceasta nu o aduc prin puterea mea, ci prin puterea Adevărului însuși. Precum mai înainte aseitatea pacătoasă se substituia lui Dumnezeu, acum, cu ajutorul lui Dumnezeu, așez în locul meu pe Dumnezeu care îmi este încă necunoscut, dar pe care îl aștept și îl iubesc. Renunț să mă mai tem de ceea ce se va întâmpla cu mine și printr-un gest ferm acționez. Părăsesc buza prăpastiei și, cu pași siguri, mă reped pe puntea care, poate, se va prăbuși sub mine.

Soarta mea, mintea mea, însuși sufletul căutării mele, care este cerința certitudinii, le încredințez în mâinile Adevărului însuși. De dragul Lui renunț la demonstrație. Tocmai în aceasta constă și dificultatea faptei: iți sacrifici lucrul ce-l ai mai de preț, ultimul, și știi că dacă și acest sacrificiu va fi o iluzie, dacă și această jertfă va fi zadarnică, atunci nu mai ai încotro să apuci. Căci este ultimul mijloc. Dacă Adevărul Treimic și Unic nu este aici, unde să-l mai cauți? Și, de la primul pas pe puntea credinței, o nouă profunzime se ivește în cuvintele *Epistolei către Evrei*: „Credința este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute" (11, 1), chiar în acele cuvinte care, mai înainte, erau pentru rațiune atât de inacceptabile și contradictorii.

Pentru a conferi un caracter mai concret expunerii, să analizăm pe scurt direcțiile principale ale înțelegerii credinței, direcții imprimate de însăși etimologia cuvântului *vera* („credință") în diferite limbi.

Rusescul *verit* („a crede") semnifică, propriu-zis, *a avea încredere*, indică deci raportul moral dintre persoana care *crede* și cel în care crede ea. Întru câtva asemănător este și germanul *glauben* („a crede"), ca și cuvintele cu aceeași rădăcină: *erlauben* („a permite"), *loben* („a lăuda"), *geloben* („a face legământ"), *lieben* („a iubi") și englezescul *believe* („a crede în ceva", „a crede în Dumnezeu"), care provin de la rădăcina *lub* (*cf.* rădăcina noastră *lub* din cuvântul *liubit*, „a iubi") și inițial aveau sensul de „a cinsti", „a avea încredere" și, de asemenea, „a aproba". Grecescul πιστεύειν este în legătură cu πείθεσθαι („a se supune"), care, propriu-zis, înseamnă „a se lăsa convins", „a fi convins". Însă se raportează și la subiect, „a dărui încredere", „a fi încredințat". Se poate scrie relația: πίστις = *vera* („credință"), *verni* („credincios").

Ebraicul הֶאֱמִין, *he'emin*, din verbul אָמַן, *aman* („a sprijini"), semnifică fermitatea unei persoane sau a unui lucru când te sprijini pe ele și, de asemenea – ceea ce este extrem de important –, se dovedește a avea aceeași rădăcină ca și cuvântul אֱמֶת, *emet* („adevăr"). Deci dacă rusescul *verit* și germanul *glauben* denotă caracterul subiectiv al credinței, anume ca *verenie* („credere"), ca acțiune morală de relație cu o anume persoană, ebraicul הֶאֱמִין, *he'emin*, desemnează natura acestei Persoane ca natură a Adevărului, indicând credința ca stare de adevăr, ca aflare în Adevăr, acesta fiind înțeles, desigur, evreiește.

Latinescul *fides*, ca și grecescul πίστις, înseamnă „acordarea încrederii" și însăși „încrederea", iar verbul *credere* provine din sanscritul *śraddha*, adică „a-și sprijini inima pe (Dumnezeu)", așa că are, conform uzului latin, sensul de „sacru".[81]

Inflammatur. Ard, dar nu mă mistui

V. Scrisoarea a IV-a: *Lumina Adevărului*

Prietenul meu înaripat, mai ușor și mai sus decât mine zbori peste „zidul în flăcări al creațiunii". Totuși îți scriu și îți voi scrie mai mult pentru mine decât pentru tine. Candela își aruncă mereu snopul de raze asupra icoanei Mântuitorului. Acum e noapte întunecată de toamnă. Sub fereastră s-a așternut zăpada. Totul e amorțit, nu se mai aude nici toaca de noapte. Numai eu mă chinuiesc în chilia mea și mi pare că am murit de mult. Doar aceste rânduri neglijente și diluate mă mai țin în viață, însă dacă n-am murit de tot e aproape numai datorită convorbirii cu tine, numai datorită ție. Paznic al meu lin-plutitor, la care numai gândindu-mă mă purific și mă înalț. Aș putea oare să nu aștern pentru tine aceste gânduri? Doar sper că poate mă vei mai auzi, măcar cât de cât, în aceste scrisori și atunci se va revărsa în mine un șuvoi de lină împăcare, de puritate și credință. De credință.

În credința însăși am descoperit pe neașteptate prima aluzie la ceea ce căutam. Cum se întâmplă în februarie, zâmbește curatul și seninul soare; adie un vântucel moale, deși până la primăvară mai este încă mult,

prin somn
natura întâmpină a anului dimineața

Miroase a ceva primăvăratic. Așa e și în rugăciune. Săvârșind în mine însumi un efort din dragoste de Adevăr, am stabilit cu El o relație personală, vie (adaug, fără chef, formula de rutină: numai în cazul în care Adevărul există). Am renunțat la mine însumi și prin aceasta am încălcat legea inferioară a identității, deoarece a încetat să mai existe nudul „eu!". Ceva a venit să-mi fortifice „eul", însă într-un sens nou. Acel „eu" care cerea o dovadă a început în mod confuz s-o perceapă, a început să simtă că dovada va veni. Ca după o boală, m-am pomenit într-un fel de convalescență. Au și ajuns la

mine prospețimea înviorătoare și freamătul îndepărtat al valurilor Veșniciei înseși mergeam parcă prin ceața de dinaintea zorilor și căutam să văd chipurile șterse ale Adevărului Cine știe de ce îmi vine să compar starea mea cu aceea a unui trup prefăcut în ceară moale prin toate venele căruia curge lapte chiar așa se întâmplă în urma unei îndelungi rugăciuni împreunate cu metanii Comparația mea este poate, ridicolă, dar nu găsesc alta mai bună Starea aceasta s-a legat într-un fel de dragostea mea pentru oameni, și în dragoste am aflat stadiul inițial al unei intuiții pe care mi-am dorit-o de mult

Dacă Dumnezeu există (ceea ce pentru mine a devenit un lucru neîndoielnic), El este în mod necesar iubirea absolută. Însă iubirea nu este un atribut al lui Dumnezeu Dumnezeu n-ar fi iubire absolută dacă n-ar fi iubire decât pentru altceva, pentru contingent, pentru lume căci atunci iubirea dumnezeiască s-ar găsi în dependența de existența contingentă și prin urmare ar fi ea însăși întâmplătoare Dumnezeu este ființa absolută întrucât El este actul substanțial al iubirii actul substanță. Dumnezeu sau Adevărul[82] nu numai că are iubire, ci înainte de toate „Dumnezeu este iubire ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν (I Ioan 4 8 16) adică iubirea este esența lui Dumnezeu, natura Lui și nu doar un raport providențial, inerent Lui Cu alte cuvinte, Dumnezeu este iubire (mai exact iubire") și nu numai Cel ce iubește" chiar dacă o face „desăvârșit"[83]

În această teză se află culmea cunoașterii teoretice („negativă") și povârnișul către cea practică („pozitivă"[84]) Până acum fiecare judecată era inevitabil însoțită de umbra sa, de condiția „numai dacă Dumnezeu există Acum în lumina cunoașterii intuitiv-discursive, umbra aceasta se risipește Dar o dată cu ea dispare și posibilitatea de a convinge deoarece acum a venit timpul ascezei Aici putem nota doar unele trăsături generale ale acestei ași căi și numai prin experiență personală fiecare se poate convinge de justețea a tot ce va urma mai departe. Lucrurile, pentru cel ce le-a trăit sunt deja cunoaștere absolută teoreticianul nu le ia decât ca o prelungire a probabilismului Dar filozoful a și efectuat *experimentum crucis* Construcția lui ipotetică fie s-a dovedit a fi Adevăr și atunci este Adevăr cert fie s-a arătat a fi o închipuire deșartă. Însă dacă și această construcție este minciună, atunci în general nu există Adevărul în cazul acesta, însăși teza falsității nu poate fi adevărată etc Filozoful cade în ἐποχή și e silit să ia totul de la capăt să se chinuiască și să creadă, mereu să creadă, să creadă până la tortură și până la moarte Cine dorește Adevărul nu se împacă doar cu un nihilism simplist. „Să crezi în Adevăr să nădăjduiești în Adevăr să iubești Adevărul" iată vocea Adevărului însuși care necontenit răsună în sufletul filozofului Și dacă s-ar lovi de un eșec la prima încercare de credință, ar lua-o de la capăt cu îndoită hotărâre De altfel toate acestea nu le scriu pentru a intra în fondul problemei ci mai degrabă, pentru a da un răspuns formal la întrebarea „Dar dacă ?" deoarece experiența demonstrează că întotdeauna credința reușește Așa vorbește Cartea cea Una despre Avraam „Avraam a crezut lui Dumnezeu și aceasta i s-a socotit lui ca dreptate (*Romani* 4 3, *Facerea* 15, 6), a ascultat chemarea tainică a Adevărului Necunoscut „prin credință, când a fost chemat, a ascultat de a ieșit la locul pe care era să-l ia spre moștenire și

a ieșit neștiind încotro merge Prin credință, a locuit vremelnic în pământul făgăduinței ca într-un pământ străin" (*Evrei* 11 8-9)

Ca și Avraam, așa au făcut și alți drepți (*cf Evrei* 11) „Într-adevăr dacă ar fi avut în minte pe [țara] aceea din care ieșiseră, aveau vreme să se întoarcă. Dar acum ei doresc una mai bună, adică pe cea cerească Pentru aceea Dumnezeu nu Se rușinează de ei ca să Se numească Dumnezeul lor (*Evrei* 11, 15-16) Iată experiența istoriei Fără nici o reținere s-au avântat drepții către Cerul „Nevăzut adică spre Cerul care nu le era dat, și Cerul i-a primit la El Și filozoful, căutând Adevărul nu se întoarce nici spre idolatria intuiției oarbe, nici spre bunul plac al trufașei autonomii discursive, nu el nu va renunța la aspirația către

DUMNEZEUL CUNOSCUT[85]

Dar să cercetăm mai îndeaproape cum și în virtutea cărui fapt îl primește Cerul pe filozof

Oricare ar fi părerea noastră despre *rațiunea* umană, putem totuși să afirmăm de la bun început că ea este un organ al omului activitatea lui vie puterea lui reală, λόγος În caz contrar dacă o considerăm „în sine adică drept ceva ireal, δαίμων, suntem în mod inevitabil condamnați să negăm, la fel de indiscutabil și anticipat, realitatea cunoașterii[86] Căci dacă rațiunea nu este implicată în existența atunci nici existența nu este implicată în rațiune, fiind deci alogică De aici, iluzionismul și nihilismul de tot soiul devin inevitabile eșuând într-un scepticism veșted și lamentabil Singura ieșire din această mocirlă de relativism și arbitrarietate este să recunoaștem că rațiunea participă la existență și că aceasta participă la raționalitate Iar dacă așa stau lucrurile atunci actul cunoașterii nu este doar unul gnoseologic, ci și un act ontologic, nu este doar ideal ci și real. Cunoașterea constă din *ieșirea* reală din sine a celui ce cunoaște sau, ceea ce înseamnă același lucru, din *intrarea* reală a ceea ce se cunoaște în cel ce cunoaște, cunoașterea este unirea reală dintre subiectul și obiectul cunoașterii[87] Aceasta e teza fundamentală și caracteristică a întregii filozofii ruse și în general răsăritene Noi am primit-o mai înainte pe o cale puțin diferită și mai fermă indicându-se direct că inima și sufletul acestei „ieșiri din sine sunt *actul* de credință în sens religios, ortodox căci „*ieșirea*" *adevărată* este tocmai *credința* pe când toate celelalte pot fi visuri și ispitiri Prin urmare cunoașterea nu înseamnă înhățarea unui obiect mort de către un rapace subiect gnoseologic, ci o *comuniune* vie morală între două persoane fiecare dintre ele fiindu-i celeilalte și obiect și subiect. Propriu zis numai persoana este cognoscibilă și numai de către o persoană.

Cu alte cuvinte, *cunoașterea substanțială*, înțeleasă ca act al subiectului cunoscător, și *adevărul substanțial* înțeles ca obiectul real al cunoașterii sunt de fapt același lucru, deși rațiunea abstractă face distincție între ele

Cunoașterea substanțială a Adevărului, adică împărtășirea *Adevărului* însuși, este, prin urmare, intrarea reală în sânul Unității Trinitare Divine și nu doar stabilirea unui contact ideal cu forma Ei exterioară. De aceea cunoașterea adevărată, cunoașterea Adevărului, este posibilă numai prin *transsubstanțierea* omului prin îndumnezeirea lui, prin dobândirea iubirii ca

esenţă divină: cine nu e cu Dumnezeu, acela nu-L cunoaşte. În iubire şi numai în iubire este posibilă adevărata cunoaştere a Adevărului. Şi invers, cunoaşterea Adevărului se manifestă ca iubire: cine este de partea iubirii, acela nu poate să nu iubească. Nu se poate spune care este cauza şi care este efectul, deoarece Adevărul şi iubirea nu sunt decât aspectele aceluiaşi fapt mistic: intrarea lui Dumnezeu în mine, subiect ce filozofează, şi intrarea mea în Dumnezeu, Adevărul obiectiv.

Dacă o consider în interiorul meu (după modul „eu"), „în sine" sau, mai exact, „de sine", această intrare este cunoaştere; „pentru altul" (la modul „tu"), intrarea este iubire; şi, în sfârşit, „pentru mine", obiectivată şi concretă (considerată, adică, după modul „el"), ea este frumuseţe. Cu alte cuvinte, cunoaşterea mea despre Dumnezeu, percepută în mine de altul, este iubire pentru cel ce percepe; iar contemplată concret, de un al treilea, iubirea pentru un altul este frumuseţe.

Ceea ce este adevăr pentru subiectul cunoaşterii, din perspectiva obiectului acesteia este iubire pentru el, iar pentru cel ce contemplă cunoaşterea (obiectului de către subiect) este frumuseţe.

Triada metafizică „Adevărul, Binele şi Frumosul" nu reprezintă trei principii diferite, ci unul singur. Este una şi aceeaşi *viaţă spirituală*, dar văzută sub unghiuri diferite. Având calitatea de a proveni din eu, de a fi concentrată în eu, viaţa spirituală este Adevărul. Percepută ca acţiune directă a altuia, ea este Binele. Contemplată însă în mod concret de un al treilea, în calitatea ei de a iradia în afară, este Frumosul.

Adevărul manifestat este iubire. Iubirea realizată este frumuseţe. Iubirea mea este acţiunea lui Dumnezeu în mine şi a mea în Dumnezeu; această acţiune comună este începutul comunicării mele cu viaţa şi existenţa dumnezeiască, adică cu iubirea esenţială, deoarece autenticitatea absolută a lui Dumnezeu se revelează tocmai în iubire.

Dumnezeu, care mă ştie drept o creatură a *Sa*, care mă iubeşte prin Fiul drept „chip" al Său, drept fiu al Său, care, prin Duhul Sfânt, se bucură de mine în calitatea mea de „asemănare" a *Sa* – Dumnezeu, deci, mă cunoaşte, mă iubeşte şi se bucură de mine în mod activ, deoarece îi sunt dat Lui. Izvorul cunoaşterii, iubirii şi al bucuriei este însuşi Dumnezeu. Dar cunoaşterea mea despre Dumnezeu, iubirea mea pentru Dumnezeu, bucuria mea în Dumnezeu sunt pasive, deoarece Dumnezeu îmi este dat numai în parte şi poate să mi fie dat numai în măsura asemănării mele cu El. Însă cu iubirea lui Dumnezeu se aseamănă iubirea activă pentru ceea ce îmi este dat mie mai dinainte. De ce numaidecât iubirea, şi nu cunoaşterea, nici bucuria? Pentru că iubirea este un act substanţial, ce trece de la subiect la obiect şi îşi are sprijinul în obiect, pe când cunoaşterea şi bucuria sunt îndreptate asupra subiectului şi în el rezidă punctul de aplicare a forţei lor. Iubirea lui Dumnezeu trece asupra noastră, însă cunoaşterea şi bucuria contemplativă rămân în El. De aceea nu s-a întrupat Ipostasul Tatălui şi nici al Duhului Sfânt (Paracletul, adică *Mângâietorul*, care aduce bucuria), ci Fiul-Cuvântul, iubirea dumnezeiască ipostatică, Inima Tatălui, dacă ne este permis să folosim fraza expresivă a lui Jacob Böhme: Fiul lui Dumnezeu este „inima în Tatăl, *das Herz in dem Vater*"[48]

Pentru a evita nedumeririle, trebuie să subliniem caracterul ontologic al unei astfel de înţelegeri a iubirii, care îşi are rădăcinile istorice în concepţia antică, realistă asupra vieţii. Concepţia modernă, iluzionistă şi dominată de interpretarea psihologică a iubirii (pe care precedenta concepţie nu o excludea), este totuşi prea săracă în comparaţie cu cea antică. Concepţia modernă începe, se pare, cu Leibniz şi se înţelege de ce. Pentru el, „monadele nu au ferestre sau uşi"[49], prin care s-ar putea exercita o interacţiune reală în iubire; de aceea, condamnate să rămână izolate în egoism ontologic şi în stări pur interne, monadele nu iubesc decât iluzoriu, fără să iasă din sine prin intermediul iubirii. În felul acesta apare, sub influenţa lui Friedrich Spee, celebra definiţie leibniziană a iubirii, atât de mult apreciată de el însuşi şi atât de des repetată[50].

După Leibniz, iubire înseamnă „să te bucuri de fericirea altuia sau... fericirea altora s-o iei drept a ta"[51]. O definiţie asemănătoare se găseşte şi în fragmentele inedite ale filozofului. O regăsim în *Definitio justitiae universalis*, apoi în prima *Scrisoare către Arnauld* (1671); se spune că „iubirea este plăcerea la vederea fericirii străine, *amorem voluptatem ex felicitate aliena*". În *Scrisoarea către Arnauld* din 23 martie 1690 găsim acelaşi lucru. În sfârşit, în prefaţa la *Codex juris gentium diplomaticum* (1693) citim: „Caritatea este bunăvoinţa universală, iar bunăvoinţa este starea de iubire sau de ataşament. Însă a iubi sau a te ataşa înseamnă a avea plăcere de iubirea altuia sau, ceea ce este totuna, fericirea altuia s-o iei drept a ta, *Caritas est benevolentia universalis, et benevolentia amandi sive diligendi habitus. Amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari, vel, quod eodem redit, felicitatem alienam adsciscere in suam*, etc."[52]

Definiţia leibniziană, cu mici modificări, a fost repetată de nenumărate ori şi în filozofia ulterioară.

După Chr. Wolff, „iubirea este dispoziţia sufletului de a se bucura de fericirea altuia, *amor est dispositio animae ad percipiendam voluptatem ex alterius felicitate*"[53]. Şi încă: „Iubirea este dispoziţia de a-ţi face din fericirea altuia o satisfacţie deosebită, *Die Bereitschaft aus eines andern Glück ein merkliches Vergnügen zu schöpfen – ist die Liebe*"[54].

Mendelssohn[55] dă definiţia: „Iubirea este mândria de a fi satisfăcut de fericirea altuia".

Spinoza are o concepţie despre iubire la fel de iluzorie, dacă nu cumva şi mai iluzorie, lucru care, de altfel, putea fi anticipat, ştiind că esenţa sufletului nostru, după Spinoza, se află în cunoaştere[56] şi că el nu numeşte sufletul altfel decât *mens*, care înseamnă propriu-zis „minte, gândire". „Iubirea este delectare acompaniată de ideea unei cauze exterioare, *Amor est Laetitia concomitante idea causae externae*", spune el în *Etica*[57]. Psihologismul acestor cuvinte este foarte tipic, dacă avem în vedere coloratura ontologică generală a spinozeismului. Pentru Leibniz şi adepţii lui, după cum am văzut, iubirea depinde de reprezentarea fericirii celuilalt; pentru Spinoza, „ideea unei cauze externe", adică ideea unui oarecare non-eu, doar însoţeşte delectarea, care este o stare pur subiectivă a eului. Însă ambele concepţii interpretează iubirea exclusiv psihologic şi, prin urmare, o frustrează de semnificaţia ei valorică. Mai mult, ea poate fi considerată chiar şi nedorită. Într-adevăr, dacă iubirea nu conduce nicăieri persoana sub aspect metafizic, dacă nu o uneşte

realmente cu un altul, dacă nu este ontologică, ci doar psihologică, atunci de ce ar trebui să vedem în ea ceva mai mult și mai de preț decât o simplă gâdilare a sufletului? Or, fiind un izvor de reprezentări eronate despre interacțiunea existentului, prin aceasta ea devine și mincinoasă, și vătămătoare. Pentru concepția psihologică, iubirea nu este decât poftă trupească. Această confuzie nu este deloc o trăsătură întâmplătoare și colaterală a filozofiei raționaliste, ci o consecință necesară, adânc înrădăcinată, a principiilor esențiale pe care se fundamentează această concepție de viață. Iubirea e posibilă *pentru o persoană*, iar pofta carnală față de un obiect; concepția raționalistă însă, nu face nici o deosebire și nu este capabilă să distingă persoana de obiect, mai precis, nu dispune decât de o singură categorie, cea de lucru, și de aceea tot ce există, inclusiv persoana, este obiectualizat și luat ca lucru, ca obiect, *ca res*. Schelling a indicat deja acest neajuns: „Eroarea sistemului lui Spinoza, spune el, nu constă în faptul că el plasează lucrurile în Dumnezeu, ci în faptul că vorbește despre lucruri, adică despre noțiunea abstractă de esențe cosmice, despre însăși substanța infinită, care și ea, pentru Spinoza, este lucru. De aici provin lipsa de viață a sistemului său, formele neînsuflețite, sărăcia conceptelor și expresiilor, severitatea implacabilă a definițiilor, care se potrivesc perfect cu caracterul abstract al modului său de gândire; tot de aici, întru totul consecvent, provine concepția sa mecanicistă asupra naturii"[96].

Dacă așa stau lucrurile, în ce constă atunci opoziția dintre *lucru* și *persoană* care se află la baza opoziției dintre *dorință* și *iubire*? În faptul că *lucrul* se caracterizează prin unitatea sa *externă*, adică prin unitatea unei sume de semne, în timp ce *persoana* își are caracterul esențial în unitatea *internă*, adică în unitatea activității construirii de sine și a determinării de sine, în acea determinare de sine a eului despre care vorbește Fichte. Prin urmare, identitatea lucrurilor se stabilește prin identitatea *conceptelor*, iar identitatea persoanelor, prin unitatea *activității construirii sau determinării de sine*. Însă, despre două lucruri nu se poate spune niciodată, *în sensul strict al cuvântului*, că „sunt identice", ele sunt doar „asemănătoare", chiar dacă în toate privințele, „κατὰ πάντα" sunt numai *asemenea* unul altuia, chiar dacă sunt așa sub toate aspectele. De aceea, identitatea lucrurilor poate fi *generică*, în funcție de gen (*identitas generica*: ταυτότης τῇ ἰδέᾳ[97]) sau de specie, *specifică* (*identitas specifica*), într-un cuvânt, este *distinctivă*, în funcție de un anumit număr de semne, incluzând coincidența după mulțimea transfinită de *semne* și chiar cazul extrem după toate semnele, nefiind totuși în *funcție de numere*, adică *numerică* (*identitas numerica*: ταυτότης κατ᾽ ἀριθμόν).

Noțiunea de identitate *numerică* nu este aplicabilă lucrurilor: lucrul poate fi „la fel" sau „ne la fel", dar niciodată „același" sau „ne-același". Dimpotrivă, despre două *persoane*, în esență, nu se poate spune că sunt „asemănătoare", ci doar „identice" sau „neidentice". Pentru persoane ca persoane este posibilă sau identitatea numerică, sau nici o alta identitate. Ce-i drept, se vorbește uneori despre „asemănarea persoanelor", dar aceasta este o utilizare inexactă a cuvintelor, deoarece în realitate, în acest caz, nu se subînțelege asemănarea persoanelor, ci asemănarea unora sau altora dintre însușirile mecanismelor lor psiho-fizice, adică este vorba despre ceva care, deși este

inclus în persoană, nu este totuși persoana. Persoana, înțeleasă ca *pură persoană*, nu este pentru fiecare eu decât un ideal, o limită a aspirațiilor și construirii de sine. Dar pentru iubirea *persoanelor pure*, adică pentru persoanele care și-au subordonat întru totul mecanismele structurării lor, care și-au spiritualizat trupul și sufletul, deci pentru iubirea unor asemenea persoane nu este posibilă decât identitatea numerică *pură*, ὁμοουσία, în timp ce pentru *lucrurile pure* nu este posibilă decât asemănarea generică pură, ὁμοιουσία. Persoanele care încă nu sunt pure – în măsura în care sunt încă obiectuale, trupești, corporale – sunt capabile de „asemănarea" dorinței, iar în măsura în care sunt pure și s-au descotorosit de „reitate", sunt capabile de „identificarea" iubirii.

Dar ce este această reitate a persoanei? Este egalitatea ei obtuză cu sine, care îi conferă unitatea unui concept închis în ansamblul trăsăturilor sale, adică a unui *concept* inert și imobil. Cu alte cuvinte, nu este nimic altceva decât „conceptualitatea" raționalistă a persoanei, adică subordonarea ei legii raționale a identității. Dimpotrivă, caracterul personal al persoanei este unitatea vie a *activității* ei de auto-edificare, este ieșirea creatoare din închiderea ei în sine sau imposibilitatea cuprinderii ei în vreun concept, este deci „incomprehensibilitatea" ei și, prin urmare, incompatibilitatea cu raționalismul. Victoria repurtată asupra legii identității este cea care pune persoana mai presus de *lucrul* inert și o preface într-un centru viu de *activitate*. Se înțelege însă că activitatea, în esența ei, nu poate fi înțeleasă de către raționalism, căci activitatea este *creație*, adică datului i se adaugă ceea ce încă nu este dat și, prin urmare, astfel este depășită legea identității.

Raționalismul, adică filozofia *conceptului* și a *intelectului*, filozofia *lucrului* și a *imobilității* moarte este, în felul acesta, încă o dată legat în totalitate de legea identității și poate fi caracterizat concis ca *filozofie homoiousianică*. El este o filozofie trupească.

Dimpotrivă, *filozofia creștină*, adică filozofia ideii și a minții, filozofia persoanei și a faptei creatoare, se sprijină tocmai pe posibilitatea depășirii legii identității și poate fi caracterizată drept o *filozofie homoousianică*. Este o filozofie spirituală.

Înclinația spre *homoiousianismul* pur ca limită a sa este caracteristică noii filozofii din Europa Occidentală, năzuința spre *homoousianismul* pur constituie natura originală a filozofiei ruse și în general ortodoxe. Nu ne interesează aici că nici acolo, în Occident, nici aici, la noi, nu este elaborată până la capăt nici gândirea *homoousianică*, nici cea *homoiousianică*. De fapt, știm că prima nu este posibilă decât în gheena de foc, iar cea de-a doua – doar în rai, în sânul omenirii iluminate și spiritualizate. Dar tendințele ambelor filozofii sunt atât de clare, încât clasificarea lor *în funcție de limitele lor ideale* este legitimă și comodă.

Dominația filozofiei occidentale explică faptul că termenul de „identitate numerică" este neglijat și se întrebuințează foarte puțin. Când se vorbește despre identitate, atunci – cu mai multă sau mai puțină fermitate – se subînțelege prin ea cel mult deplinătatea asemănării, adică, așa cum la începutul secolului al XIX-lea lasă să-i scape Destutt de Tracy[98], „identitatea, spune el, înseamnă asemănarea desăvârșită și deplină, *identité veut dire*

similitude parfaite et complète"), la fel cum s-a exprimat acum cât se poate de clar Lalágyi[102], şi anume că „acelaşi adevăr este cel care poate fi prezentat (enunţat) într-o mulţime infinită de acte de judecată concordante". Această idee – sau una similară – este pusă la baza noii definiţii a identităţii în *logică*. Aici identitatea este, definitiv şi în mod conştient, substituită cu *asemănarea*.

După cum s-a spus, distrugerea ideii de identitate numerică apare foarte clar în logica actuală. Dar ar fi prea dificil pentru cititori să intrăm aici în amănunte.

În toate cazurile când logica numerică a fost luată în consideraţie, încercarea de a defini acest termen a rămas întotdeauna sau o simplă explicaţie, sau o trimitere la faptul că sursa ideii de identitate numerică trebuie căutată în identitatea de sine a conştiinţei. Astfel, Aristotel[103] defineşte descriptiv identitatea prin cuvintele: „ἡ ταυτότης ἑνότης τις ἐστιν ἢ πλειόνων τοῦ εἶναι, ἢ ὅταν χρῆται ὡς πλείοσιν, οἷον ὅταν λέγῃ αὐτὸ αὐτῷ ταὐτόν – identitatea este un gen de unitate în existenţă, chiar dacă este vorba despre câteva fiinţe (existenţe) diferite sau despre una singură luată ca mai multe. Astfel, de pildă, se spune că una şi aceeaşi fiinţă este identică sieşi, şi atunci această fiinţă este considerată ca şi cum ar fi două fiinţe în locul uneia singure".

Pe de altă parte, conform lui Leibniz[103], în constanţa de sine devine cunoscută identitatea reală, care este în acelaşi timp morală şi personală.

Această idee, deşi într-o formă mult schimbată, precum se ştie, a dezvoltat-o ulterior Kant[104]; prin intermediul lui, ideea respectivă a fost pusă la baza sistemelor idealismului speculativ al lui Fichte şi Schelling. Filozofi de cele mai diferite orientări au repetat de nenumărate ori şi în numeroase variante această temă de bază, că ideea de identitate este în general ogândirea autoidentităţii eului (când ca produs al unei reflexii, când ca rezultat al unei proiecţii şi obişnuinţe inconştiente) sau, cu alte cuvinte, că identitatea în sensul ei propriu şi iniţial nu poate fi remarcată decât în identitatea cu sine a persoanei şi nu în similitudinea cu sine a obiectului. În sfârşit, „decanul"[105] şcolii de la Marburg, Hermann Cohen[106], declară din nou că „identitatea cu sine a existenţei este un reflex al identităţii gândirii, *die Selbigkeit des Seins ist ein Reflex der Identität des Denkens*".

Din cele spuse, concluzia generală e clară: cu cât definiţia identităţii este mai riguroasă, cu atât mai clar vizează tocmai obiectul identităţii *distinctive* şi, prin aceasta, cu atât mai ferm exclude din analiza sa identitatea *numerică* ca se ocupă exclusiv de lucruri. Dimpotrivă, când se ţine cont de identitatea numerică, ea nu poate fi decât descrisă, explicată, făcându-se trimitere la sursa originară a ideii de identitate, şi această origine, această identitate primară este descoperită în profunzimile persoanei vii.

Fireşte că altfel nici nu poate fi. Identitatea numerică este cea mai profundă şi, s-ar putea spune, singura caracteristică a unei persoane vii. Definind identitatea numerică, definim persoana[107]. Iar a defini înseamnă a da *noţiunea*, iar a da noţiunea de persoană este imposibil, căci ea se distinge de lucru tocmai prin faptul că, spre deosebire de lucru, care este pasibil de a fi cuprins într-un concept şi, prin aceasta, este „transparent", persoana este „netransparentă", iese din cadrul oricărui concept, este transcendentă *oricărui* concept. Se poate doar crea un *simbol* pentru caracteristica fundamentală a persoanei

sau o *emblemă*, un *cuvânt* şi, fără a-l defini, acesta poate fi introdus în mod formal în sistemul celorlalte, făcând în aşa fel încât operaţiile generale care i se aplică simbolurilor să se extindă şi asupra lui „ca şi cum" ar fi într-adevăr semnul unui *concept*. Cât despre *conţinutul* acestui simbol, el nu poate fi relevat de către raţiune, el nu poate fi decât trăit în mod direct în experienţa creaţiei de sine, în autostructurarea activă a persoanei, în identitatea conştiinţei spirituale de sine. Iată de ce termenul de „identitate numerică" nu este decât un simbol, şi nu o noţiune.

Care este concluzia generală pe care o putem trage din toată această digresiune? Necesitatea de a distinge în mod riguros identitatea numerică de cea generică şi, de aici, delimitarea netă a *iubirii ca stare psihologică*, ce corespunde filozofiei lucrului, de *iubirea ca act ontologic*, ce corespunde filozofiei persoanei. Cu alte cuvinte, în modul cel mai ferm cu putinţă, iubirea creştină trebuie scoasă din domeniul psihologiei şi transmisă sferei ontologiei. Şi numai ţinând seama de această necesitate, cititorul poate înţelege că toate cele spuse despre iubire şi tot ceea ce încă mai avem de spus nu sunt o metaforă, ci exprimă exact gândirea noastră.

Cunoaşterea lui Dumnezeu de către om apare şi se manifestă în mod inevitabil printr-o iubire activă faţă de făptură, iubire care îmi este *deja* dată în experienţa directă. Iar iubirea manifestată faţă de făptură este contemplată în mod concret ca frumuseţe. De aici, delectarea, bucuria, mângâierea pe care le resimţim când o contemplăm. Ceea ce oferă bucurie se numeşte frumuseţe; iubirea, ca obiect al contemplaţiei, este frumuseţe.

Viaţa mea spirituală, viaţa mea în Duh, „asemănarea cu Dumnezeu" care se împlineşte în mine sunt frumuseţea, acea frumuseţe a făpturii primordial create, despre care s-a spus: „Şi a privit Dumnezeu toate câte a făcut şi iată erau bune (καλὰ – n.t.) foarte" (*Facerea* 1, 31).

A-L iubi pe Dumnezeul nevăzut înseamnă a-ţi deschide în mod pasiv inima în faţa Lui şi a aştepta revelaţia Lui activă în aşa fel încât să-ţi coboare în inimă energia iubirii divine. „Cauza iubirii de Dumnezeu e Dumnezeu, *causa diligendi Deum Deus est*", spune Bernard de Clairvaux[108]. Dimpotrivă, a iubi o făptură văzută înseamnă a permite energiei divine primite să se manifeste – prin cel care a primit-o – în afara şi în jurul celui ce a primit-o, la fel cum acţionează ea în însăşi Divinitatea Tripostatică, înseamnă a-i permite să treacă asupra altuia, asupra unui frate. Pentru eforturile proprii ale omului, *dragostea frăţească este absolut imposibilă*. Ea este opera puterii divine. Iubind, noi iubim prin Dumnezeu şi în Dumnezeu.

Numai cel care L-a cunoscut pe Dumnezeul Unităţii Treimice poate iubi cu iubire adevărată. Dacă nu L-am cunoscut pe Dumnezeu, dacă nu m-am împărtăşit din fiinţa Lui, nu iubesc. Şi invers, dacă iubesc, înseamnă că m-am alăturat lui Dumnezeu, Îl cunosc, iar dacă nu iubesc, nu m-am alăturat Lui şi nu-L cunosc. Aici există o dependenţă directă între cunoaştere şi iubirea faţă de făptură. Sursa lor comună este prezenţa mea în Dumnezeu şi a lui Dumnezeu în mine.

„Şi întru aceasta ştim că L-am cunoscut [pe Dumnezeu], dacă păzim poruncile Lui. Cel ce zice: L-am cunoscut, dar poruncile Lui nu le păzeşte

mincinos este şi întru el adevărul nu se află. Iar cine păzeşte cuvântul Lui, întru acela, cu adevărat, dragostea lui Dumnezeu este desăvârşită. Prin aceasta cunoaştem că suntem întru El. Cine zice că petrece întru El dator este, precum Acela a umblat, şi el aşa să umble" (*I Ioan* 2, 3-6). Dar deocamdată, această con-locuire reciprocă a lui Dumnezeu cu omul este postura unei credinţe libere şi nu un fapt de experienţă coercitivă.

Acestei interdependenţe îi sunt consacrate aproape în mod exclusiv epistolele lui Ioan[105].

„Să ne iubim unul pe altul, ἀλλήλους, pentru că dragostea este de la Dumnezeu, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστιν, şi oricine iubeşte este născut din Dumnezeu, ἐκ τοῦ Θεοῦ, şi cunoaşte, γινώσκει, pe Dumnezeu; cel ce nu iubeşte n-a cunoscut pe Dumnezeu, οὐκ ἔγνω τὸν Θεόν, pentru că, ὅτι, *Dumnezeu este iubire*" (*I Ioan* 4, 7-8). „Oricine iubeşte este născut din Dumnezeu". Nu e vorba doar de o schimbare, de o ameliorare ori de o desăvârşire, ci la mijloc este o purcedere „din, ἐκ, Dumnezeu", o împărtăşire de la Cel Sfânt. Cel ce iubeşte a renăscut sau s-a născut a doua oară, într-o viaţă nouă, a devenit „fiu al lui Dumnezeu, τέκνον Θεοῦ", a căpătat o nouă existenţă, o nouă natură, „mort a fost şi a înviat" pentru a trece într-o nouă împărăţie a realităţii (tocmai despre aceasta vorbeşte parabola „fiului risipitor" – *Luca* 15, 32). Chiar dacă altora, oamenilor cu „inima învârtoşată", continuă să li se pară că este ce a fost, doar un om. De fapt, în profunzimile nevăzute al sufletului său tainic s-a săvârşit o prefacere tainică. Ἐποχή şi agonia scepticismului absolut au fost numai chinurile naşterii din îngustul şi întunecatul uter al vieţii carnale, la o viaţă nemărginit de largă, fără sfârşit şi întru totul luminoasă. Cel ce iubeşte a trecut din moarte la viaţă, din împărăţia veacului acestuia în Împărăţia lui Dumnezeu. El s-a făcut „părtaş dumnezeieştii firi, θείας κοινωνὸς φύσεως" (*II Petru* 1, 4). Şi-a făcut apariţia în lumea nouă a Adevărului, în care poate să crească şi să se dezvolte, în el rămâne sământa lui Dumnezeu, sământa vieţii dumnezeieşti (*I Ioan* 3, 9), sământa Adevărului însuşi şi a cunoaşterii celei adevărate. Cunoscând Adevărul, el înţelege acum de ce s-a petrecut în el o astfel de schimbare. „Noi ştim, οἴδαμεν, că am trecut din moarte la viaţă [şi cu aceasta, din întunericul neştiinţei în lumina Adevărului – n.n.], pentru că, ὅτι, iubim pe fraţi; cine nu iubeşte pe fratele său rămâne în moarte. Oricine urăşte pe fratele său este ucigaş de oameni şi ştiţi că orice ucigaş de oameni nu are viaţa veşnică, dăinuitoare în El" (*I Ioan* 3, 14-15). Dar cele spuse nu sunt în sens tautologic: „a nu avea viaţă veşnică" nu este un alt mod de a-l desemna pe „cel ce urăşte" şi pe „cel ce nu iubeşte", sensul este cel al unei relaţii metafizice între cele două stări. „Cel ce nu are viaţa veşnică", adică cel ce n-a intrat în viaţa Treimii, nu poate nici să iubească, pentru că dragostea de frate este un fel de manifestare, un fel de emanaţie a puterii dumnezeieşti pe care o iradiază cel care Îl iubeşte pe Dumnezeu. Interpretarea obişnuită, moralizatoare, face cuvântul văzătorului de taine superficial şi fad, slăbeşte lanţul metafizic ce leagă aceste două acte, al cunoaşterii şi al iubirii. Remarc în treacăt că, în general, cu cât reprezentarea noastră despre ideile religioase este mai masivă, mai arhaică şi mai grosieră din perspectivă metafizică, cu atât mai profund apare simbolismul expresiilor lor şi, prin urmare, cu atât mai mult ne

apropiem de înţelegerea autentică a propriei trăiri religioase. Întreaga noastră liturghie este caracterizată prin această concentrare şi densitate a ideilor religioase, fiind, în raport cu protestantismul şi sectele, precum vinul negru şi vechi pus alături de un sirop călduţ. Ajunge să amintesc fie şi numai rânduiala dumnezeieştii slujbe înainte de Crez, la liturghia credincioşilor.

Diaconul zice: „Să ne iubim unii pe alţii, ca într-un gând să mărturisim, ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους, ἵνα ἐν ὁμονοίᾳ ὁμολογήσωμεν ..."[110]. Ce să mărturisim? La această întrebare răspunde strana, adică, în esenţă, credincioşii prin reprezentanţii lor, preluând şi sfârşind îndemnul diaconului: „...Pe Tatăl şi pe Fiul şi pe Sfântul Duh, Treimea cea deofiinţă şi nedespărţită, Πατέρα, Υἱόν, καὶ Ἅγιον Πνεῦμα Τριάδα ὁμοούσιον καὶ ἀχώριστον". Atunci preotul se închină de trei ori şi spune în taină: „Iubi-Te-voi, Doamne, virtutea mea, Domnul este întărirea mea şi scăparea mea"; dacă sunt mai mulţi preoţi, ei pe deasupra îşi exprimă unul faţă de altul iubirea frăţească printr-un sărut şi îşi mărturisesc reciproc: „Hristos este în mijlocul nostru". După ce, ca întreg, Biserica s-a adunat în iubire, este necesară izolarea acestei iubiri de tot ceea ce este exterior, de tot ce nu participă la această iubire, de ceea ce este străin Bisericii, adică de lume. De aceea diaconul spune: „Uşile, uşile, cu înţelepciune să luăm aminte, τὰς θύρας, τὰς θύρας, ἐν σοφίᾳ πρόσχωμεν", adică „închideţi uşile, ca să nu intre vreun străin, iar noi vom fi atenţi la înţelepciune" (să remarcăm că traducerea slavonă a expresiei „ἐν σοφίᾳ πρόσχωμεν" prin „premudrostiu vonmem" („cu înţelepciune să luăm aminte") nu este corectă şi acest fragment trebuie tradus prin „premudrosti vonmem" („să luăm aminte la înţelepciune")[111]. Acum, când este pregătit tot ce este necesar pentru mărturisirea Treimii deofiinţă şi nedespărţite, urmează însăşi „înţelepciunea": poporul, ὁ λαός, adică însuşi trupul Bisericii, cântă Simbolul Credinţei. Şi istoric, şi metafizic, acesta nu este altceva decât o expresie dezvoltată, o amplificare explicativă, o descompunere a formulei de botez: „În numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh"[112]. Rostind această formulă, gândim exact ceea ce este conţinut în Simbolul Credinţei. Dar ce este formula de botez? În esenţă, nimic altceva decât exprimarea dogmei deofiinţimii Sfintei Treimi. Astfel, tot ce precedă Crezul se dovedeşte a fi pregătirea pentru „luarea aminte" la cuvântul „deofiinţime, ὁμοουσία". „Deofiinţimea" este „înţelepciunea".

Ideea unei asemenea ordonări a liturghiei este clară: iubirea reciprocă este singura care poate fi şi este condiţia una-gândirii, ὁμονοία, a unităţii de gândire dintre cei ce se iubesc unii pe alţii, în opoziţie cu relaţiile exterioare dintre oameni, care nu dau decât o *asemănare de gândire*, ὁμοιονοία, pe care este fundamentată viaţa lumii, ştiinţa, societatea, statul etc. Iar unanimitatea furnizează baza pe care este posibilă mărturisirea comună, ὁμολογήσωμεν, adică înţelegerea şi recunoaşterea dogmei deofiinţimii, ἐν ὁμονοίᾳ, în sau *prin intermediul* acestei unanimităţi atingem taina Divinităţii Treimice.

Aceeaşi idee a raportului indisolubil dintre unitatea internă a credincioşilor şi cunoaştere (deci şi a proslăvirii lui Dumnezeu, care este „Treimea în unime") este conţinută şi în ectenia preotului: „Şi ne dă nouă cu o gură şi o inimă a slăvi şi a cânta preacinstitul şi de mare cuviinţă *numele* Tău, al Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor,

καὶ δὸς ἡμῖν ἐν ἑνὶ στόματι, καὶ μιᾷ καρδίᾳ δοξάζειν, καὶ ἀνυμνεῖν τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομά σου"[113]. Diferenţa ţine numai de faptul că aici se proslăveşte suplimentar numele Dumnezeului Treimic, proslăvire care este consecinţa mărturisirii de către credincioşi a acestui nume unic, rostit în trei nume.

La fel, teza care urmează are un sens metafizic şi nu juridic-moral. „Cine zice că este în lumină [în adevăr] şi pe fratele său îl urăşte, acela este în întuneric [în necunoaştere] până acum. Cine iubeşte pe fratele său rămâne în lumină şi sminteală [adică întunericul necunoaşterii] nu este în el. Iar cel ce urăşte pe fratele său este în întuneric şi umblă în întuneric şi nu ştie încotro se duce, pentru că întunericul a orbit ochii lui" (*I Ioan* 2, 9-11). Lumina este Adevărul[114], şi acest Adevăr trebuie să se manifeste negreşit; modul lui de trecere la altul este iubirea, la fel cum ura este modul de trecere la altul a întunericului necunoaşterii refractare, care refuză a recunoaşte că este ceea ce este. „Cel ce face bine din Dumnezeu este; cel ce face rău n-a văzut pe Dumnezeu" (*III Ioan* 1, 11). Lumina lăuntrică a sufletului şi apariţia ei în altul îşi corespund atât de exact, încât vibraţia uneia poate duce la concluzii asupra celeilalte. Dacă nu există iubire înseamnă că nu există adevăr; dacă există adevăr există fără îndoială şi iubire. „Oricine rămâne întru El nu păcătuieşte; oricine păcătuieşte nu L-a văzut, nici nu L-a cunoscut" (*I Ioan* 3, 6). „Oricine este născut din Dumnezeu nu săvârşeşte păcat, pentru că sămânţa lui Dumnezeu, σπέρμα αὐτοῦ, rămâne în acesta şi nu poate să păcătuiască, fiindcă este născut din Dumnezeu. Prin aceasta cunoaştem pe fiii lui Dumnezeu şi pe fiii diavolului: oricine nu face dreptate nu este din Dumnezeu, nici cel ce nu iubeşte pe fratele său" (*I Ioan* 3, 9-10). Iubirea rezultă din cunoaşterea lui Dumnezeu cu aceeaşi necesitate cu care lumina izvorăşte dintr-o făclie, cu care parfumul nopatic se ridică din căuşul deschis al unei flori: „cunoaşterea se face prin iubire, ἡ γνῶσις ἀγάπῃ γίνεται"[115]. De aceea, iubirea reciprocă a ucenicilor lui Hristos este semnul că aceştia sunt învăţaţi, că ştiu, că umblă în adevăr; iubirea este semnul după care poate fi recunoscut un ucenic al lui Hristos: „Întru aceasta vor cunoaşte toţi că sunteţi ucenicii Mei, dacă veţi avea dragoste, ἀγάπην, unii faţă de alţii" (*Ioan* 13, 35).

Dar nu s-ar putea face o eroare mai mare decât identificarea iubirii spirituale a celui care cunoaşte Adevărul cu emoţiile altruiste şi cu aspiraţiile spre „binele omenirii" care, în cel mai bun caz, se bazează pe simpatia naturală sau pe idei abstracte. Pentru „iubirea" în acest ultim sens iudaic, totul începe şi sfârşeşte cu activitatea empirică, valoarea faptei este definită prin *acţiunea* sa vizibilă. Însă pentru iubirea *creştină* această valoare nu este decât un lustru. Până şi activitatea morală, filantropia de exemplu, luată în sine, nu reprezintă absolut nimic. Nu exteriorul, nu „coaja" unor activităţi particulare este de dorit, ci viaţa în har care se revarsă în *fiecare* act creator al persoanei. Dar „coaja" ca atare, exteriorul empiric ca atare permit întotdeauna contrafacerea. Nici o epocă nu va îndrăzni să nege că „aceşti apostoli mincinoşi, lucrători vicleni, iau chip de apostoli ai lui Hristos", că „însuşi satana se preface în înger al luminii" (*II Corinteni* 11, 13-14). Şi dacă tot ce

este exterior poate fi contrafăcut, înseamnă că, în sine, orice faptă cât de măreaţă, orice jertfă, chiar cea supremă, nu au nici o valoare.

„De aş grăi
în limbile oamenilor
şi ale îngerilor
iar dragoste nu am
făcutu-m-am *aramă* sunătoare
şi chimval răsunător.

Şi de aş avea *darul proorociei*
şi tainele toate le-aş cunoaşte
şi orice *ştiinţă*,
şi de aş avea atâta *credinţă*
încât să mut şi munţii,
iar dragoste nu am
nimic nu sunt.

Şi de aş împărţi toată avuţia mea
şi de aş da trupul meu
ca să fie ars,
iar dragoste nu am
nimic nu mi foloseşte"
(*I Corinteni* 13, 1-3)[116]

Aşa-numita „iubire" în afara lui Dumnezeu nu este iubire, ci doar un fenomen natural, cosmic, tot atât de puţin pasibil de judecata creştină de valoare ca şi funcţiile fiziologice ale stomacului. Deci cu atât mai mult se înţelege de la sine că aici cuvintele „iubire" şi „a iubi", ca şi derivatele lor, sunt întrebuinţate în sens *creştin* şi lasă la o parte deprinderile familiale, tribale sau naţionale, egoismul, vanitatea, dragostea de putere, dorinţa şi celelalte „drojdii ale simţirilor omeneşti" pe care le acoperă cuvântul „iubire"[117].

Adevărata iubire este *ieşirea* din empiric şi *trecerea* într-o realitate nouă. Iubirea pentru altul este un reflex al cunoaşterii adevărate, proiectat asupra lui, iar cunoaşterea este revelaţia Adevărului Tripostatic Însuşi în inimă, adică rămânerea în suflet a iubirii lui Dumnezeu pentru om. „De ne iubim unul pe altul, Dumnezeu rămâne întru noi şi dragostea Lui în noi este desăvârşită" (*I Ioan* 4, 12); nu am intrat cu El doar într-o relaţie impersonală, providenţială şi cosmică, ci am ajuns la o comunicare personală, ca între tată şi fiu. De aceea, dacă inima noastră nu ne judecă (dar desigur pentru a judeca, inima însăşi trebuie cât de cât curăţată de coaja putreziciunii care i-a întinat suprafaţa, trebuie să fie capabilă să judece autenticitatea iubirii), adică dacă noi avem conştiinţa, prin facultăţile noastre purificate, că într-adevăr iubim „nu cu vorba, numai din gură, ci cu fapta şi adevărul" (*I Ioan* 3, 18), că am primit într-adevăr o esenţă nouă, că am intrat într-adevăr în comuniunea personală cu Dumnezeu, atunci „avem îndrăznire către Dumnezeu" (*I Ioan* 3, 21), căci carnalul judecă totul în mod carnal. „Cel ce păzeşte poruncile Lui rămâne în Dumnezeu şi Dumnezeu în el" (*I Ioan* 3, 24); dacă Îl iubim, „rămânem în El şi El întru noi" (*I Ioan* 4, 13).

„Iubire", spunem noi. Dar întrebarea este, prin ce se manifestă concret această iubire spirituală? Printr-o depășire a limitelor aseității, printr-o ieșire din sine, pentru aceasta având nevoie de o comuniune spirituală cu alții. „Dacă zicem că avem împărtășire cu El și umblăm în întuneric, mințim și nu săvârșim adevărul. Iar dacă umblăm întru lumină, precum El este în lumină, atunci avem împărtășire unul cu altul" (*I Ioan* 1, 6-7).

În iubire se cunoaște Adevărul absolut. Dar cuvântul „iubire", după cum am văzut, nu este înțeles în sens subiectiv-psihologic, ci obiectiv-metafizic. Nu că însăși iubirea fratelui ar fi conținutul Adevărului, cum afirmă tolstoiștii și alți asemenea nihiliști religioși; nu că această iubire a fratelui ar epuiza *total*. Nu și nu. Iubirea pentru fratele este o manifestare față de altul, o trecere asupra altuia, un fel de infiltrare în altul a acelei pătrunderi în viața divină, pătrundere pe care însuși subiectul aflat în comuniune cu Dumnezeu o conștientizează drept cunoaștere a Adevărului. Natura metafizică a iubirii constă în surmontarea supralogică a identității goale „eu = eu" și în ieșirea *din sine*; aceasta se produce când forța divină, care rupe nodurile aseității umane finite, se infiltrează, pătrunde în altul. În virtutea acestei ieșiri în altul, într-un non-eu, eul devine acest non-eu, devine deoființă cu fratele, deoființă (ὁμοούσιος) și nu doar asemănător ca ființă (ὁμοιούσιος); această asemănare de ființă alcătuiește moralismul, adică tentativa vană și lăuntric-nebună a iubirii omenești extradivine. Ridicându-se *deasupra* legii identității, logice, vidă de conținut, și identificându-se cu fratele iubit, eul devine în mod liber un non-eu sau, exprimându-ne în limbajul sfintelor cântări, „se deșartă", „se epuizează", „sărăcește", „se smerește" (*cf. Filipeni* 2, 7)[118], adică renunță la atributele sale necesare date, proprii și la legile naturale de activitate interioară conform legii egoismului ontologic sau a identității; în numele normei unei existențe străine, eul iese din hotarele sale, din norma existenței *sale* și se supune de bunăvoie unui model nou, pentru ca astfel să și includă propriul eu în eul unei ființe străine, care este pentru el un non-eu. Astfel, acest non-eu impersonal devine o persoană, un alt eu, adică un tu. Dar în această „deșertare" sau „epuizare" a eului, în această „golire" sau kenosis, κένωσις, a sinelui are loc o restabilire inversă a eului în norma de existență proprie lui, această normă nefiind pur și simplu dată, ci și justificată, adică nu pur și simplu actuală în locul și momentul respectiv, ci având o importanță universală și eternă. În *altul*, prin smerirea mea, modul meu de existență își află „mântuirea" de sub puterea afirmării păcătoase de sine, se eliberează de păcatul existenței izolate, despre care vorbeau gânditorii greci[119], și într-un al *treilea*, ca mântuit, „se proslăvește", adică se afirmă în valoarea sa nepieritoare. Dimpotrivă, *fără smerire*, eul n-ar dispune de norma sa decât în potență, nu și în act. Iubirea este acel „da" pe care eul și-l spune singur; ura este un „nu" spus sieși. Într-o manieră intraductibilă dar expresivă, această idee o exprimă răspicat R. Hamerling[120] în formula: „*das lebhafte Sich-selbst bejahen des Seins*, un viu «da» sieși al existenței". Iubirea combină valoarea cu datul[121]. În datul fluctuant introduce necesitatea datoriei, iar datoria este ceea ce îi conferă datului o durată; fără datorie ea „pie-

ie cu datoria – „μένει". Este iubirea ce reunește două lumi: „măreția e că aici se află o taină, că s-au întâlnit aici chipul pământesc, trecător, și Adevărul veșnic"[122].

Iubirea celui care iubește, mutându-și eul în eul celui iubit, în tu, îi dă prin aceasta iubitului tu forța de a-l cunoaște în Dumnezeu pe eul iubitor și de a-l iubi în Dumnezeu. Cel iubit devine iubitor, se ridică mai presus de legea identității și, în Dumnezeu, se identifică cu obiectul iubirii sale. Eul său și-l mută în eul primului prin intermediul celui de-al treilea etc. Dar aceste remiteri reciproce, aceste „epuizări", „smeriri" de sine ale celor ce iubesc numai pentru rațiune par înșiruite, juxtapuse într-o serie infinită. Ridicându-se *deasupra* granițelor naturii sale, eul iese din limitarea temporal-spațială și pătrunde în Veșnicie. Acolo, întregul proces de corelație între cei ce iubesc este un act unic în care se sintetizează seria infinită de momente distincte ale iubirii. Acest act unic, veșnic și infinit este *deoființimea* celor ce iubesc în Dumnezeu, eul fiind același cu alt eu și concomitent distinct de acesta. Fiecare eu este un non-eu (adică un tu, în virtutea renunțării la sine de dragul altuia) și un eu, în virtutea renunțării celuilalt la sine de dragul celui dintâi. În locul unor euri separate, disparate, obstinate în ele însele, se obține o doime, o ființă biunivocă, al cărei principiu de unitate este Dumnezeu. „*Finis amoris ut duo unum fiant*, sfârșitul iubirii, ca doi să fie unul". Însă, ca într-o oglindă, în imaginea divină a celuilalt fiecare eu își vede propria imagine divină.

Această doime are drept esență a sa iubirea și, ca iubire concret întrupată, este frumoasă pentru contemplația obiectivă. Dacă, pentru primul eu, punctul de plecare al deoființimii este adevărul, și pentru cel de-al doilea, pentru tu, este iubirea, atunci pentru cel de-al treilea eu, pentru el, acest punct de sprijin îl va reprezenta frumusețea. În el, frumusețea trezește iubirea, iar iubirea oferă cunoașterea adevărului. Admirând frumusețea doimii, acest el o iubește și prin asta cunoaște, afirmându-l pe fiecare eu în specificitatea sa ipostatică. Prin aceasta, eul care contemplă restabilește identitatea de sine a ipostasurilor contemplate: a primului eu, ca eu ce iubește și este iubit, a celui de-al doilea eu, ca eu ce este iubit și iubește, ca tu. Astfel, punându-se la dispoziția doimii, sfărâmând carapacea închiderii în sine, cel de-al treilea eu se face părtaș deoființimii ei în Dumnezeu. Iar doimea devine treime. Însă el, acest al treilea eu, contemplând doimea ca obiect, devine principiul unei noi treimi. Prin eurile terțe toate treimile se contopesc unele cu altele într-un tot deoființă. Biserica sau Trupul lui Hristos, ca revelare obiectivă a Ipostasurilor iubirii dumnezeiești. Fiecare al treilea eu poate fi primul într-o a doua treime și al doilea într-o a treia, încât acest lanț al iubirii, începând de la Treimea absolută (care prin forța sa atrage totul, precum magnetul atrage pilitura de fier), se întinde tot mai departe și mai departe. Iubirea, după Fericitul Augustin, este „un fel viață care unește sau tinde să unească, vita *quaedam copulans vel copulare appetens*"[123]. Aceeași idee o exprimă și John Scot Eriugena[124]: „Iubirea, spune el, este relația sau legătura prin care toate lucrurile se înlănțuiesc într-o prietenie inexprimabilă și într-o unire indivizibilă: *amor est connexio aut vinculum quo omnium rerum universitas ineffabili amicitia insolubilique unitate copulatur*". Aceasta este chiar suflarea

Duhului Sfânt, care mângâie prin bucuria contemplării, care pretutindeni este şi toate le umple de vistieriile bunătăţilor, care dă viaţă şi prin sălăşluirea sa curăţă lumea de toată întinăciunea. Dar pentru conştiinţă, activitatea Lui făcătoare de viaţă devine evidentă numai în cazul unei viziuni superioare a spiritualităţii.

Aceasta este schema întemeierii de sine a persoanelor. Dar cum se manifestă în mod *concret* iubirea, această forţă centrifugă a existenţei, care iradiază de la cel ce cunoaşte Adevărul? Fără a intra în amănunte, voi aminti numai pasajul bine cunoscut din „Imnul dragostei"[125] al lui Pavel (*I Corinteni* 13, 4-7), în care este spus *totul*:

„Dragostea îndelung rabdă,

dragostea este binevoitoare,
dragostea nu pizmuieşte,
nu se laudă,
nu se trufeşte,

nu se poartă cu necuviinţă,
nu caută ale sale,
nu se aprinde de mânie,
nu gândeşte răul.
Nu se bucură de nedreptate,
ci se bucură de adevăr.

Toate le suferă,
toate le crede,
toate le nădăjduieşte, toate le rabdă."

Totuşi, fiecare ipostas al treimii, având în sine viaţa spirituală, cunoaştere-iubire-plăcere, sub diferite aspecte metafizice, în funcţie de poziţia sa particulară în cadrul treimii, se distinge şi prin tipul său de viaţă spirituală, prin organizarea acesteia, prin calea sa particulară spre Dumnezeu. Toate acestea conferă o nuanţă specială cunoaşterii, iubirii şi bucuriei lui: astfel iubirea primului ipostas este înflăcărată, geloasă, a celui de al doilea – sfioasă, sacrificială, a celui de-al treilea – exaltată, palpitantă.

Nici intuiţia şi nici discursivitatea nu dau cunoaşterea Adevărului. El apare în suflet printr-o revelaţie *liberă* a Adevărului Tripostatic însuşi, printr-o coborâre harică în suflet a Sfântului Duh. Un act voluntar de credinţă constituie premisa unei asemenea coborâri, un act absolut imposibil pentru aseitatea umană, care se efectuează prin „atracţia" exercitată de Tatăl care este în Ceruri (*Ioan* 6, 44). Dar cel care a împlinit fapta credinţei nu ştie a Cui este puterea care l-a ajutat s-o facă. Numai crezând în Fiul şi primind prin El făgăduinţa Duhului Sfânt, credinciosul află cine este Tatăl (*Luca* 10, 22), numai în Fiul lui Dumnezeu Îl recunoaşte pe Tatăl ca Tată şi de aceea el însuşi devine fiu. Prin Fiul Îl primeşte el pe Duhul Sfânt şi atunci în Mângâietorul contemplă frumuseţea nespusă a făpturii divine, simte bucuria unui tremur inexplicabil, văzând înlăuntrul inimii sale „lumina spirituală" sau „lumina taborică"[126], devenind el însuşi duhovnicesc şi frumos. Aceasta o auzim în troparul cuviosului Serghie de Radonej:

„... s-a sălăşluit în tine Preasfântul Duh,
cu a Cărui lucrare *te-ai împodobit cu lumină*",

adică Sfântul Duh este numit în mod direct Izvor şi Cauzator al frumuseţii luminoase a cuviosului. „Lumina spirituală", reunită uneori cu „căldura" şi „mireasma" spirituală, este chiar intuiţia intelectuală pe care o căutăm. Intuiţia care cuprinde *seria* de elemente care o fundamentează este *frumuseţea* perfectă ca unitate a datului absolut, concret cu justificarea absolută raţională. Lumina spirituală este lumina Divinităţii Tripostatice înseşi, esenţa divină, care nu este pur şi simplu dată, ci se dă ea însăşi. Este „lumina cunoştinţei", care a început să strălucească lumii de la Naşterea Domnului Iisus Hristos, cum se şi cântă în troparul Crăciunului:

„Naşterea Ta Hristoase Dumnezeul nostru
răsărit-a lumii *lumina cunoştinţei* ..."

Este „Lumina lui Hristos", care „luminează tuturor". Este acea „lumină închipuită", de dragul căreia „de dimineaţa se porneşte sufletul către Tine", cum spune Sfânta Biserică, lumina iubirii dumnezeieşti, pentru care ne rugăm:

„Prin dragoste *luminează-mă*, rogu-te,
ca să te văd pe Tine, Cuvinte al lui Dumnezeu"[127]

acea lumină în care, privind-o, Îl contemplăm pe Dumnezeu şi ne mântuim, căci nu putem fi în afara lui Dumnezeu. Oare nu se roagă ortodoxul:

„Mântuieşte-mă cu *strălucirea Ta*"?[128]

Şi zărind lumina, oare nu se înalţă...:

Căci sunt cu Tine, Hristoase al meu, care eşti din *Lumina cea cu trei străluciri* ce luminează lumea"?[129]

Şi oare la utrenie nu aduce el laudă „Părintelui luminilor" sau, mai precis, al aştrilor"[130] (*Iacov* 1, 17):

Celui care ne-a arătat *noua lumină*"?

Şi încă, pregătindu-se să încheie, nu rosteşte preotul rugăciunea nesfârşit de cucernică:

„Hristoase, *lumina cea adevărată, care luminezi şi sfinţeşti* pe tot omul ce vine în lume, să se însemneze peste noi *lumina feţei Tale, ca întru ea să vedem lumina cea neapropiată*"?

Să ne amintim, în sfârşit:

„*Lumină lină* a sfintei slave a Tatălui ceresc, a Celui fără de moarte, a sfântului, fericitului, Iisuse Hristoase,
venind la apusul *soarelui*, văzând *lumina cea de seară*,
lăudăm pe Tatăl, pe Fiul şi pe Duhul Sfânt Dumnezeu.
Vrednic eşti în toată vremea a fi lăudat de glasuri cuvioase, Fiul lui Dumnezeu, *Cel ce dai viaţă*,
pentru aceasta lumea Te măreşte."

Aici este scoasă în relief legătura dintre toate ideile pe care le analizăm. Domnul Iisus este lumina sfioasă, lină din sfânta slavă a Tatălui Ceresc, fără

de moarte, deci sfânt și de aceea fericit. Dar El, acest Soare lin al lumii a răsărit pe pământ și apoi a asfințit, iarăși părând că nu mai este cu noi. Noi am văzut lumina acestui Soare la apus și în ea. În lumina acestei Lumini „am văzut lumina" Treimii celei fără de început și sfârșit. De aceea cântăm Treimea, pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh, adică pe Dumnezeu, iar pe Fiul Domnului, care dă viață lumii prin luminarea întreit însorită, lumea Îl slăvește în cântări de recunoștință.

Însă aceste pasaje despre lumina taborică sunt luate aproape la întâmplare dintre multe altele. Ideea luminii harice este una dintre puținele idei *fundamentale* ale întregului cult, căci cultul liturgic a fost întocmit de oameni purtători de duh, care au aflat din experiență cunoașterea harică. Da, lumina spirituală.

În percepția sensibilă, lumina este preponderent frumosul în sine, frumosul intuitiv. Restul, cum ar fi sunetul, mirosul, căldura etc., este frumos mai degrabă pentru o analiză ritmică, nu sunt frumoase în sensul propriu-zis intuitiv, ci în sensul unei anumite satisfacții *intelectuale*. Să remarcăm și că aproape nu putem memora un ton în sine, în înălțimea sa absolută, și că un miros sau un gust nici măcar nu ni le putem reprezenta. Înălțimea relativă a tonurilor, adică un oarecare conținut rațional pe care îl receptăm inconștient, iată ce constituie obiectul plăcerii muzicale[131], conform spiritualei expresii a lui Leibniz, sufletul, ascultând muzică, „face inconștient exerciții de aritmetică"[132], adică face activitatea care întotdeauna a fost considerată drept modelul și tipul raționalității. Însă lumina este frumoasă în afara oricărei analize, în afara formei, este frumoasă în sine și face frumos tot ce este vizibil. „Nu există un obiect atât de respingător pe care o lumină intensă să nu-l facă frumos, spune un scriitor aproape contemporan. Și stimulul, pe care îl dă simțurilor, și un fel de infinit care îi este propriu, ca și spațiului și timpului, conferă oricărei materii un aer vesel"[133]. Frumusețea ca manifestare sau ca demonstrare a ceea ce devine obiectiv este esențial legată de lumină, căci lumina este cea care face să apară tot ce apare sau, după cum mărturisește Apostolul, „tot ce este pe față, se descoperă prin lumină, τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦται" (*Efeseni* 5, 13). Iar prin aceasta, tot ce este vădit se unește cu lumina care îl face să apară și însuși se transformă în lumină sau, după cum mărturisește Apostolul, „tot ceea ce este descoperit lumină este: πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστιν" (*Efeseni* 5, 14). Așadar, dacă frumusețea este ceea ce apare iar ceea ce apare este lumină, atunci, repet, frumusețea este lumina și lumina este frumusețe. Iar lumina absolută este frumosul absolut, iubirea însăși în plinătatea ei, care face ca fiecare persoană să fie frumoasă spiritual. Duhul Sfânt, care încununează prin Sine iubirea Tatălui și a Fiului, este și obiectul și organul de contemplare a frumosului. Iată de ce asceza, în calitatea ei de activitate îndreptată către contemplarea prin Duhul Sfânt a luminii negrăite, Sfinții Părinți nu o numesc nici știință, și chiar nici lucrare morală, ci iscusință și artă, mai mult chiar, iscusință și artă prin excelență, „iscusință între iscusințe" și „artă între arte"[134]. Cunoașterea teoretică, φιλοσοφία, este iubire de înțelepciune, iar cunoașterea teoretică contemplativă, pe care o dă asceza, este φιλοκαλία, adică iubirea de frumusețe. Colecțiile de opere ascetice[135], numite din

vechime *Filocalii*, Φιλοκαλίαι, nu sunt deloc iubire de „bunătate", în sensul modern al cuvântului. „Bunătatea" se ia aici în înțelesul ei general din vechime, cu sensul mai degrabă de frumusețe, decât de perfecțiune morală[136]. Iar φιλοκαλία înseamnă iubire de frumos. Și într-adevăr, asceza nu formează oameni „buni", ci „frumoși", trăsătura caracteristică a sfinților asceți nu este deloc „bunătatea", pe care o au și oamenii senzuali, chiar și foarte păcătoși, ci frumusețea duhovnicească, orbitoarea frumusețe a unei personalități strălucitoare și de lumină purtătoare, inaccesibilă omului durdului și senzual. „Iar mai frumos decât Hristos", Singurul fără de păcat, „nu există nimic"[137]. De altfel, nu despre asceză vom vorbi; tomuri întregi sunt consacrate descrierii căii ascetice spre Adevărul veșnic, a căii unice; în asceză, ca și în matematică, nu există căi împărătești, căci numai o inimă purificată poate să primească în sine lumina negrăită a Dumnezeirii și să devină frumoasă.

> Când omul a călcat o poruncă, spune Sfântul Macarie cel Mare, diavolul i-a acoperit tot sufletul *cu o perdea întunecată*. De aceea vine, în sfârșit, harul și *trage tot acoperământul*, așa că sufletul, făcându-se *curat* și primind *propria sa fire*, această creatură fără prihană și curată, care este totdeauna *curată* și cu ochi *curați* contemplă slava Luminii Adevărate și Adevăratul Soare al Dreptății, care a strălucit chiar în inimă"[138]. „Precum ochiul văzut, fiind *curat*, vede totdeauna soarele, așa și mintea, *curățindu-se* cu desăvârșire, totdeauna vede slava Luminii Hristos și cu Domnul rămâne ziua și noaptea, precum și trupul Domnului, unindu-se cu Dumnezeirea, totdeauna coexistă cu Duhul Sfânt. Dar la măsura aceasta n-ajung oamenii deodată și dacă ajung, cu multă trudă, acătbe și mare străduință"[139].

Această purificare sau îndreptare a sinelui necesară pentru a aduna în inimă toată ființa[140], pentru a consolida înlăuntru, lângă inimă, toate puterile sufletului, prin minte, voința și sentiment. „Adunarea minții în inimă este *atenția*, adunarea voinței este *veghierea*, adunarea sentimentului este *trezvia*"[141]. Această întreită adunare de sine conduce la „intrarea în templul interior", din care se poate vedea „templul ceresc". Lumina cunoașterii divine este apanajul persoanei purificate. Însă dumnezeiasca iubire, care luminează pe cel drept, iradiind acum din el, poate fi câteodată contemplată (prin nespusa milostivire dumnezeiască, prin rugăciunile Maicii Domnului, în vederea unor scopuri deosebite) și de către alți oameni, care nu s-au învrednicit să ajungă la îndumnezeire: singurătatea ascetului nu este decât calea către o unire superioară. Marginile eului care se îndârjește în sine sunt erodate și distruse la ascet, prin el, o putere care nu este de pe lumea aceasta se revarsă în sufletul celui ce se apropie de el. O mare și nespusă lumină strălucește spre el. Însă cel care nu s-a învrednicit să atingă desăvârșirea vede oare în lumina aceasta tot ce ar putea și ar trebui? Mă îndoiesc.

Așa s-a întâmplat chiar și în Vechiul Testament. „Iar în vremea aceea, povestește Scriitorul Sfânt, când se pogora Moise din Muntele Sinai, având în mâini cele două table ale legii, el nu știa că *fața sa strălucea*, pentru că grăise Dumnezeu cu el.

Deci Aaron și toți fiii lui Israel văzând pe Moise că are *fața strălucitoare* s-au temut să se apropie de el..

Iar după ce a încetat de a grăi cu ei, Moise și-a *acoperit fața cu un văl*. Când însă intra el înaintea Domnului, ca să vorbească cu El, atunci își ridica vălul până când ieșea... Și *vedeau* fiii lui Israel că *fața* lui Moise *strălucea* și Moise își *punea* iar *vălul* peste *fața sa*, până când intra din nou să vorbească cu Domnul" (*Ieșirea* 34, 29-35).

Dar ceea ce în Vechiul Testament a fost aproape o excepție pentru „prietenul lui Dumnezeu" a devenit în Noul Testament aproape o regulă. Se pot cita nenumărate povestiri despre lumina ce iradiază de la sfinții nevoitori. Iată, de pildă, câteva asemenea cazuri:

„A fost un avvă, pe numele lui Pamvo, despre care se spune că s-a rugat timp de trei ani lui Dumnezeu zicând: «Dă-mi mie slavă pe pământ». Iar Dumnezeu l-a proslăvit pe el în așa fel încât *nimeni nu se putea uita la fața lui, din pricina strălucirii pe care o avea el pe față*"[142].

„Se spunea despre avva Pamvo că, precum Moise a primit chipul slavei lui Adam, când s-a proslăvit fața lui (*Ieșirea* 34, 29), așa și fața lui avva Pamvo *strălucea de o lumină ca fulgerul* și el era ca un împărat șezând pe tronul său. Așa erau și avva Siluan și avva Sisoe"[143].

„Se povestea despre avva Sisoe că înainte de a muri, când se aflau părinții lângă el, *fața lui s-a luminat ca soarele*. Și le zice părinților: «Iată, a venit avva Antonie». Puțin după aceasta spune iarăși: «Iată, a venit ceata proorocilor». Și fața lui s-a luminat și mai tare. Pe urmă a spus: «Iată, văd ceata apostolilor». *Lumina feței sale a devenit de două ori mai puternică* și el vorbea cu cineva. Atunci bătrânii au început a-l întreba: «Cu cine vorbești tu, părinte?». El răspunse: «Iată, au venit îngerii să mă ia, iar eu îi rog să mă mai lase o vreme pentru pocăință». Bătrânii i-au spus: «Tu, părinte, nu mai ai nevoie de pocăință». Apoi el le răspunse: «Nu sunt sigur că nici n-am început pocăința». Însă toți știau că el este desăvârșit. *Îndată fața lui a strălucit iarăși ca soarele*. Toți s-au cuprins de spaimă, iar el le-a spus: «Priviți, iată-L pe Domnul...». Iar El a zis: «Aduceți la Mine vasul ales al pustiei» și îndată (părintele) și-a dat duhul și strălucea ca fulgerul. Toată odaia s-a umplut de *bună mireasmă*"[144].

„Povestea unul din părinți că s-a întâlnit cineva cu avva Siluan și, văzând că este *luminat în față și la trup* ca un înger, a căzut cu fața la pământ. Mai spunea el că și *alți părinți aveau acest dar*"[145].

„Un frate, venind la Schit în chilia lui avva Arsenie, s-a uitat pe ușă și a văzut că starețul *parcă ar fi cu totul de foc*. Acest frate era vrednic să vadă. Când a bătut la ușă, starețul a ieșit și, văzându-l pe fratele acela aproape înspăimântat, l-a întrebat: «Ai bătut mult timp la ușă? Ai văzut ceva aici?». Fratele i-a spus: «Nu». După ce au stat un timp de vorbă, starețul l-a lăsat să plece"[146].

Dintre exemplele aproape contemporane, iau un fragment din povestirea lui N.A. Motovilov privitoare la vizita pe care la începutul anului 1831 i-a făcut-o cuviosului Serafim din Sarov[147]. Aici vom vedea cum intuiția intelectuală se întrupează în toate sferele datului concret. Sfântul i-a explicat lui Motovilov că scopul nevoinței creștine constă în dobândirea Duhului Sfânt. Citez în continuare cuvintele martorului:

„Atunci părintele Serafim m-a strâns tare de umeri și mi-a spus:
– Acum suntem amândoi în Duhul lui Dumnezeu!... De ce nu mă privești?

I-am răspuns:
– Nu mă pot uita, pentru că din ochii dumitale sar fulgere. Fața ți s-a făcut mai strălucitoare ca soarele și mă dor ochii!

Părintele Serafim spuse:
– Nu te speria, iubitorule de Dumnezeu! Și dumneata ai devenit strălucitor ca mine. Și dumneata ești în deplinătatea Duhului lui Dumnezeu, altfel nu m-ai putea vedea așa.

Și aplecându-și spre mine capul, îmi spuse încet la ureche:
– Mulțumește-i deci Domnului Dumnezeu pentru negrăita Lui milă pentru dumneata. Ai văzut că nici măcar nu mi-am făcut cruce, ci numai m-am rugat încet în inima mea Domnului Dumnezeu și mi-am zis în sinea mea: «Doamne! Învrednicește-l să vadă limpede cu ochii trupești acea pogorâre a Duhului Sfânt cu care îi învrednicești pe robii Tăi când binevoiești a Te arăta în lumina minunatei Tale slave». Și iată, Domnul a îndeplinit într-o clipă ruga lui Serafim cel sărac cu duhul... Cum să nu-I mulțumim pentru darul negrăit pe care ni l-a dat amândurora? Domnul meu, nici marilor pustnici Domnul Dumnezeu nu le arăta întotdeauna milostenia Sa. Acest har al lui Dumnezeu a binevoit să mângâie inima dumitale frântă, precum o mamă care-și iubește pruncul, prin mijlocirea Maicii Domnului Însăși... Dar de ce nu mă privești în ochi, domnul meu? Privește-mă de-a dreptul și nu ți fie teamă. Domnul e cu noi!

După aceste cuvinte i-am privit chipul și m-a cuprins o spaimă cucernică și mai mare. Închipuiți-vă ca omul cu care vorbiți se află în bătaia soarelui, în razele cele mai strălucitoare ale amiezii. Îi vedeți mișcarea buzelor, expresia schimbătoare a ochilor, îi auziți vocea, simțiți cum vă ține cineva de umeri cu mâinile, dar nu vedeți aceste mâini, nu vă vedeți nici pe dumneavoastră înșivă, nici silueta lui, ci vedeți doar lumina orbitoare, care se întinde departe la câțiva stânjeni împrejur... mai vedeam fulgii mari de zăpadă care se cerneau peste mine și peste bătrân. Cum să-și imagineze cineva situația în care mă aflam atunci!

– Ce simți acum? m-a întrebat părintele Serafim.
– Mă simt neobișnuit de bine! i-am răspuns.
– Ce fel de bine? Ce anume?

I-am răspuns:
– Simt o liniște și o pace în sufletul meu încât nu le pot exprima în nici un fel de cuvinte!

– Iubitorule de Dumnezeu, mi-a spus părintele Serafim, e pacea despre care Dumnezeu le-a spus ucenicilor Săi: «Pacea Mea o dau vouă, nu precum dă lumea vă dau Eu. Dacă ați fi din lume, lumea ar iubi ce este al său; dar pentru că nu sunteți aleși din lume, de aceea lumea vă urăște. Dar îndrăzniți, căci Eu am biruit lumea». Iată, acestor oameni urâți de lumea asta, dar aleși de Domnul, le dă Domnul acea pace pe care o simți acum în suflet... Ce mai simți? m-a întrebat părintele Serafim.

– O dulceață neobișnuită! i-am răspuns.

Și el a continuat:
– E dulceața despre care se vorbește în Sfânta Scriptură: «Din grăsimea casei Tale se vor sătura și din curgerea dulceței Tale îi vei adăpa». Iată că această dulceață umple acum inimile noastre și toarnă prin toate venele noastre o desfătare negrăită. Această dulceață face parcă inimile noastre să se topească și amândoi suntem plini de fericirea pe care nu o poate exprima nici o limbă... Ce mai simți?

– O bucurie neobișnuită în toată inima mea!

Iar părintele Serafim a continuat:
– Când Duhul lui Dumnezeu se pogoară peste om și îl umbrește cu plenitudinea inspirației Sale, atunci inima omului se umple de o negrăită bucurie, căci

Duhul lui Dumnezeu face bucurie din toate câte le atinge. Este bucuria despre care Domnul vorbește în Evanghelia Sa: «Femeia când e să nască se întristează, fiindcă a sosit ceasul ei, dar după ce a născut copilul nu își mai aduce aminte de durere, pentru bucuria că s-a născut om în lume. În lume tristețe veți avea, dar iarăși vă voi vedea și se va bucura inima voastră și bucuria voastră nimeni nu o va lua de la voi». Dar oricât de mângâietoare ar fi bucuria pe care o simți acum în inimă, totuși e un nimic în comparație cu aceea despre care Însuși Domnul a spus prin gura apostolului Său, cum că bucuria aceea «n-a văzut-o nimeni, nici ureche n-a auzit-o, nici în inima omului n-au intrat acele bunătăți pe care le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El». Și ce mai simți, iubitorule de Dumnezeu?

Am răspuns:

– O căldură neobișnuită!

– Cum căldură, domnul meu? Păi suntem în pădure. Acum e iarnă și avem zăpadă sub picioare, ninsoarea de pe noi e mai groasă de două degete și încă mai fulguiește de sus... Ce căldură poate să fie aici?

I am răspuns:

– O căldură ca în baie când se aruncă apă pe pietrele încinse și răbufnește de pe ele un val de aburi.

– Și mirosul e tot ca în baie?

– Nu, i am răspuns eu. Nu există pe pământ nimic care să semene cu această mireasmă. Pe vremea când încă mai trăia mama mea, îmi plăcea să dansez și mergeam la baluri și serate dansante; mama mă stropea cu parfumuri scumpe pe care le cumpăra din cele mai bune magazine din Kazan, nici parfumurile acelea nu aveau o asemenea mireasmă.

Și zâmbind plăcut, părintele Serafim mi a spus:

– Și eu, domnul meu, știu asta la fel de bine ca dumneata. Dinadins te-am întrebat ce simți. E adevărul adevărat, iubitorule de Dumnezeu! Nici un miros pământesc, oricât de plăcut, nu poate fi asemuit cu mireasma pe care o simțim noi acum, pentru că suntem înconjurați de mireasma Sfântului Duh al lui Dumnezeu. Ce miros pământesc i s ar putea asemăna? ... Bagă de seamă, iubitorule de Dumnezeu, mi ai spus că e cald împrejurul nostru, dar uite ca zăpada nu se topește nici pe mine, nici pe dumneata, nici sub picioarele noastre. Deci această căldură nu e în văzduh, ci în noi înșine. Ea este chiar acea căldură despre care cu cuvintele rugăciunii Duhul Sfânt ne face să strigăm către Dumnezeu: «Cu căldura Duhului Tău cel Sfânt încălzește-mă!». Ea îi încălzea pe pustnici și pe pustnice și ei nu se temeau de gerul iernii, întrucât, ca în niște șube groase, erau îmbrăcați în hainele de har țesute de Sfântul Duh. Chiar așa trebuie să fie, pentru că harul lui Dumnezeu trebuie să sălășluiască înlăuntrul nostru, în inima noastră, căci Domnul a spus: «Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru». Prin Împărăția lui Dumnezeu Domnul înțelegea harul Duhului Sfânt. Această Împărăție a lui Dumnezeu este înlăuntrul nostru acum, umplând de felurite miresme văzduhul care ne înconjoară, îndulcește simțurile noastre cu dulceața cerească, adăpându ne inimile cu o bucurie nespusă.

Această povestire, aproape contemporană cu noi și, pe deasupra, scrisă de un om avizat, prezintă multe particularități semnificative și trăsături vii. În această privință este extraordinar de prețioasă și chiar aproape excepțională. Însă realitatea însăși a luminii este atestată de nenumărate povestiri și vieți ale sfinților, încât trebuie să fii smintit ca să îndrăznești a combate autenticitatea acestor arătări ale luminii harului. Ele se mai confirmă și prin faptul că în icoane coroana (fie ea nimb, aureolă sau slavă) cu diferitele și

variatele lor forme[148]) care reprezintă tocmai această lumină a harului ce se revarsă de la purtătorii de duh, nu ar fi putut să apară, nici să se mențină în iconografie și în celelalte arte plastice dacă ar fi fost, cum se presupune adesea, o simplă convenție, un atribut convențional al sfințeniei.

E foarte puțin probabil că un fenomen atât de durabil și răspândit ar fi putut apărea „fără o scânteie”, fără a exprima o realitate care să se afle la baza lui. Se ridică însă întrebarea: oare contemplarea acestei lumini nu apare și la misticii necreștini, măcar, de pildă, la neoplatonicieni?[149] Căci, fără îndoială, și ei vedeau „lumina”; fără îndoială că și ei erau fericiți de pe urma viziunilor lor. Da, o vedeau și erau fericiți. E posibil să fi văzut lumina dumnezeiască. Spun doar că „e posibil”, deoarece vederea luminii interioare poate fi și o „ispită”, adică un fenomen de înșelăciune pur psihofiziologică și subiectivă, care uneori – poate chiar întotdeauna – nu se produce fără contribuția puterilor întunericului, care își iau înfățișarea îngerului luminos. Totuși, dacă a fost așa, atunci această lumină – despre care învață misticii din toate țările și neamurile și care este înțeleasă de ei ca adevărata lumină din lumea de sus, ca lumină dumnezeiască – nu a fost pentru ei decât o intuiție, nu ceva ce poate fi rațional, demonstrat, cu alte cuvinte, nu a fost o intuiție rațională și probantă prin ea însăși. Această lumină le dădea o nouă realitate spirituală, dar o justifica tot atât de puțin ca și intuiția sensibilă, care, fascinându ne, orbește realitatea lumii sensibile, nu o probează și nu o justifică. Lumina misticilor nu rezolva și nici nu putea să rezolve pentru ei ἐποχή. Ei chiar văzând, nu vedeau. Mă întrebi de ce se întâmplă așa. Pentru că nu aveau dogma Treimii, pentru că nu existau decât închipuirile unei învățături despre Treime[150], închipuiri care nu aveau în ele tăria ei: depășirea supralogică a legii identității. Pentru a percepe în lumina spirituală calitatea sa de probă în sine, e necesar să știi de mai înainte rezultatele analizei acestei lumini: atunci, dinaintea ochilor noștri spirituali se efectuează sinteza Treimii în Unime, atunci vedem „ὁμοούσιος” drept dat în mod efectiv. Dogma, care în virtutea caracterului ei supralogic n-a putut fi anunțată decât de către Însuși Dumnezeu, care pe buzele unui om Dumnezeu n-ar fi fost decât niște vorbe goale, este „masa aperceptivă” a lui Wundt[151], care ne permite să întoarcem privirea spirituală spre ceea ce trebuie să vizăm pentru rezolvarea lui ἐποχή. În mod independent, nici o putere omenească nu ar reuși să analizeze Unimea nemărginită, după cum n ar putea nici să o sintetizeze. Căci Infinitul Sintetizat este absolut indivizibil în unități. Și numai având în conștiință dogma, adică analiza comunicată de către Însuși Dumnezeu, noi putem percepe în lumina dumnezeiască realizarea acestei dogme.

Iată de ce lumina văzută de Plotin și de alți mistici, oricare ar fi originea ei, îi este scepticului tot atât de indiferentă ca și lumina sensibilă. Ea nu face decât să complice sarcina scepticismului, indicând un nou gen de intuiții oarbe care nu își au fundamentarea în sine. De fapt, sunt destui oameni care au văzut ceva, dar n-au înțeles și nici nu puteau înțelege sensul celor văzute. Pentru a vedea era nevoie de o ipoteză, dar pentru a formula această ipoteză, care în mod evident contrazice normele rațiunii, era nevoie să crești în profunzimile Sfintei Treimi, să fii Fiul lui Dumnezeu, iar pentru ca în această ipoteză să creadă cineva, oricine ar fi fost el, era nevoie să aibă o

autoritate infinită, sprijinită pe o dragoste jertfitoare de sine, pe o curăție neprihănită, pe o frumusețe de neînchipuit și pe o înțelepciune de nebiruit. În afara lui Hristos era imposibilă ipoteza Treimii, deci era imposibilă vederea absolută.

Cam așa răspunde părintele Serapion Mașkin cu privire la lumina văzută de neoplatonicieni: „Ipoteza – scrie el în alt loc – este «ochiul minții», ea este posibilitatea fenomenului și, în același timp, «masa» de apercepție a acestuia. Cine are acest «ochi», acela percepe prin experiență și realitatea posibilității ipotetice, capătă o cunoaștere apropiată de starea în care se ajunge la înțelegerea necesității existenței, înțelegere care dă certitudinea."

Și dacă dogma este „ochiul minții", atunci purtătorul prin excelență al dogmei este „ochiul omenirii", ochiul care îi permite omenirii să privească lumina inaccesibilă a slavei negrăite a lui Dumnezeu. De abia acum se lămurește sensul lăuntric al definiției pe care Sf. Grigorie Teologul i-a dat-o lui Atanasie cel Mare: El, care a exprimat și a apărat până la sfârșit dogma Treimii, a fost cu adevărat „ochiul cel mai sfânt al universului".[134] Prin el, universul a văzut Adevărul.

Calea spinoasă a lucrării minții este încununată de fericirea cunoașterii absolute:

„Simțind nevoia de a mă întoarce către mine însumi, am intrat, călăuzit de Tine, în lumea mea interioară; am putut face aceasta, fiindcă Tu Te-ai făcut *sprijinitorul meu* – spune Fericitul Augustin. Am intrat și am văzut cu un anume ochi al sufletului meu *lumina* neschimbătoare mai presus de acest ochi al sufletului meu, mai presus de gândirea mea. Nu era lumina obișnuită pe care a văzut-o aproape oricine. Era mai puternică decât lumina soarelui, dar nu pentru că ar lumina mult mai clar și ar ocupa totul prin masa sa. Nu asta era, ci altceva, cu totul altceva. Și era mai presus de gândirea mea, dar nu așa cum săpunul plutește deasupra apei sau cum cerul se înalță deasupra pământului; era mai presus de mine deoarece Ea m-a creat și eu eram mai prejos decât ea, deoarece eram creat de Ea. *Cine cunoaște Adevărul, acela cunoaște această lumină, iar cine cunoaște această lumină, acela cunoaște veșnicia.* Iubirea o cunoaște. O Adevăr Veșnic, Adevărată Iubire și Preaiubită Veșnicie! Tu ești Dumnezeul meu, după Tine tânjesc ziua și noaptea. Și când Te-am cunoscut pentru prima dată, m-ai purtat la Tine și eu am văzut că există ceea ce am văzut, iar eu, care am văzut, încă nu exist. Tu ai strigat din depărtare: «Eu sunt Cel ce sunt». Și eu am auzit cum se aude cu inima, și în mine n-a rămas nici un pic de îndoială: mi-ar fi fost mai ușor să mă îndoiesc de propria mea viață, decât că există Adevărul, care se vede prin cercetarea făpturii".[135]

Slavă Ție, Celui ce ne-ai arătat nouă lumina!

Pignus amoris Chezășia iubirii

VI. Scrisoarea a V-a: *Mângâietorul*

Îți mai amintești, blândul meu prieten, lungile noastre plimbări prin pădure, prin pădurea muribundului august? Ca niște palmieri zvelți, se înălțau trunchiurile argintii ale mestecenilor și vârfurile lor verzi-aurii, parcă sângerânde, se lipeau de plopii roșii și purpurii. Iar deasupra pământului, ca o undă de verdeață, își întindea alunișul ramurile dese, prin care se zărea câte un petic de cer. Sub cupolele acestui templu adia o boare sfântă și solemnă.

Îți mai amintești, Prietene al meu îndepărtat și veșnic apropiat, discuțiile noastre însuflețite? Duhul Sfânt și antinomiile religioase: iată ce pare se ne interesa cel mai mult. După ce stăteam în dumbrava noastră dragă, ne îndreptam spre apus, străbătând semănăturile de toamnă, ne lăsam îmbătați de priveliștea asfințitului în flăcări și ne bucuram: problema se clarifica, ajungeam, pe căi diferite, la același rezultat. În entuziasmul nostru inspirat, rece și înflăcărat în același timp, simțeam că ne furnica ceva la rădăcina părului și ca ne trec fiori pe spinare.

Îți mai amintești, frate al meu de același suflet cu mine, stufărișul din bălțile negre? Tăcuți, stăteam pe malul râpos și ascultam tainicul foșnet al înserării. O taină negrăită și fremătătoare ne creștea în suflet, dar noi nu vorbeam despre ea, ne vorbeam unul altuia prin tăcere, atunci.

Acum e iarnă. Lucrez cu lampa aprinsă, iar lumina crepusculară care intră pe fereastră pare albastră, maiestuoasă, ca Moartea. Și ca înaintea morții, revăd tot trecutul, resimt din nou o bucurie care nu e de pe lumea aceasta. Dar acum, când sunt singur, nu-mi mai pot aduna gândurile. Îți scriu doar niște jalnice crâmpeie. Și totuși scriu: atâtea aspirații sunt legate de problema Sfântului Duh, încât mă străduiesc să scriu măcar ceva în memoria ta. Filele scrisorii fie florile uscate ale *acelei* toamne!

Cunoașterea Adevărului, adică a deoființimii Sfintei Treimi, este realizată prin harul Sfântului Duh. Toată viața ascetică, adică viața în Adevăr, este dirijată de către Sfântul Duh. Cel de-al treilea Ipostas al Sfintei Treimi este într-un fel cel mai apropiat, cel mai deschis pentru ascetul Adevărului. El, „Duhul Adevărului" (Ioan 16, 13), este cel care, în sufletul nevoitorului, Îl mărturisește pe Dumnezeu, adică mărturisește deoființimea. El învață că „trebuie spusă" ideea *deoființimii* (Luca 12, 11-12) tuturor celor ce sunt în afara Lui și care, în consecință, Îl persecută pe Dumnezeu. Și totuși, cunoașterea Duhului ca Mângâietor, bucuria Mângâietorului poleiește cu aur doar punctele superioare ale tristeții; astfel, trandafirii soarelui obosit peste zi zâmbesc spre piscurile albe de zăpadă ale Caucazului. Numai la capătul căii spinoase se văd acești trandafiri ai făpturii purificate și strălucirile albe ca zăpada ale cărnii sfinte și transfigurate...

Numai la capăt... Așa este în viața personală a fiecăruia dintre noi, așa este și în viața globală a omenirii. Atâta timp cât omenirea nu a pășit ferm pe calea mântuirii, Dumnezeu a susținut-o. Atunci au fost date uitării toate tristețile, dar tristețile erau deja în germene, se pregăteau. „Pot oare fiii nunții să fie triști câtă vreme mirele este cu ei? Dar vor veni zile când mirele va fi luat de la ei și atunci vor posti" (*Matei* 9, 15).

E adevărat că și la începutul ascezei pe nevoitor îl va întâmpina, cu un sărut gingaș, Mireasa. E adevărat că și creștinismul apostolic palpita de plenitudinea bucuriei. Dar *acest* sărut, *această* bucurie nu sunt decât logodna. Această bucurie este dată pentru o cale lungă, pentru multe suferințe, mai mult pentru încurajare decât pentru merite.

O clipă minunată a scânteiat orbitor și... *parcă* nu mai este. Dumnezeu s-a desprins de pământ și de tot ceea ce a surmontat aici în mod direct prin strălucirea Sa. El e cu noi, dar în felul nostru omenesc, pământean. El nu este cu noi. La fel se întâmplă și în viața personală: la începutul căii ascetice, când o bucurie mare, negrăită încălzește inima în mod nemeritat și neașteptat. Precum Trupul Preacurat și Cinstitul Sânge al lui Hristos, dăruite pentru hrană și întărire, această bucurie este dată „întru logodirea cu Împărăția viitoare", întru logodirea cu spiritualizarea și iluminarea întregii făpturi[154].

Așa este, repet, la începutul căii. Și acest început este de o bucurie nemărginită, atât de bine, inexplicabil de bine a fost atunci, încât, amintindu-și dulcea despărțire, omenirea, chiar și într-o rememorare fugară, găsește puterea de a depăși obstacolele, visând la extazul primei îndrăgostiri, ascetul alungă de la sine gândurile negre ale trudei cotidiene, plictisul și întristarea vieții de zi cu zi.

Dar în general, în medie, de obicei, și viața personală a creștinului, în afara avânturilor sale superioare, și viața personală a Bisericii, cu excepția aleșilor Cerului, Îl cunoaște pe Sfântul Duh ca Persoană *puțin confuz* și *obscur*. De aceasta este legată și cunoașterea lacunară, sporadică a naturii cerești a Făpturii.

Altfel nici nu se poate. Cunoașterea Sfântului Duh ar da *deplina* pneumatoforie, *deplina* îndumnezeire a întregii făpturi, iluminarea ei *desăvârșită*. Atunci s-ar sfârși istoria, atunci ar veni plinătatea sorocelor, atunci în întreaga lume Timp nu ar mai fi. Repet, aceasta ar fi desăvârșirea, cum s-a

învrednicit să vadă Vulturul cel Văzător de Taine: „Iar îngerul pe care l-am văzut *stând pe mare și pe pământ*, povestește El, și-a ridicat mâna dreaptă către cer. Și s-a jurat pe Cel ce este viu în vecii vecilor, Care a făcut cerul și cele ce sunt în cer și pământul și cele ce sunt pe pământ și marea și cele ce sunt în mare, *că timp nu va mai fi*, ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται. Ci, în zilele când va grăi al șaptelea înger – când va fi să trâmbițeze – atunci *va fi săvârșită*, ἐτελέσθη, *taina lui Dumnezeu*, precum bine a vestit robilor Săi, proorocilor" (*Apocalipsa* 10, 5-7). Iată ce va fi la hotarul istoriei, când Mângâietor se va descoperi.

Dar atâta timp cât istoria durează, nu sunt posibile decât momente și clipe de iluminare cu Duhul; deocamdată, pe Mângâietor Îl cunosc doar unii oameni, doar în anumite momente și clipe, și atunci se ridică deasupra timpului, în Veșnicie... timp pentru ei nu mai este. Deplinătatea dobândirii le este inaccesibilă credincioșilor în ansamblul lor, la fel cum îi este inaccesibilă și unui credincios separat, în ansamblul vieții lui. Biruința lui Hristos asupra Morții și Stricăciunii încă nu a fost însușită de către făptură, nu a fost însușită în întregime, deci nu există nici deplinătatea cunoașterii. Precum moaștele neputrezite ale asceților sunt chezășia biruinței asupra Morții, adică a descoperirii Duhului în natura corporală, tot așa și sfintele iluminări spirituale sunt chezășia biruinței asupra rațiunii, adică descoperirea Duhului în natura sufletească. Or, atâta timp cât nu există înviere, nu există nici iluminarea deplină a rațiunii de către Sfântul Duh. A afirma că a fost atinsă cunoașterea completă sau purificarea perfectă a cărnii înseamnă a fi uzurpator precum Simon Magul, Manes, Montan, precum *hlîștii** și mulți alții asemenea pseudo-purtători de duh, care au spus și spun minciuni despre Sfântul Duh. Aceasta este perversiunea întregii firi omenești, care se numește „amăgire" sau „ispită"[155].

Da, Sfântul Duh acționează în Biserică. Dar întotdeauna cunoașterea Lui a fost fie o chezășie, fie o răsplată, în momente deosebite și la oameni excepționali, și așa va fi până când nu „se vor împlini" toate. Iată de ce, citind scrierile bisericești, nu putem trece peste un fapt care mai întâi pare ciudat, dar mai apoi, în lumina celor spuse mai sus, își manifestă necesitatea internă: toți Sfinții Părinți și toți filozofii mistici vorbesc despre importanța ideii de Duh în concepția creștină despre lume, dar mai nimeni nu dă lămuriri precise și determinate. Se vede clar că Sfinții Părinți știu *ceva* în sinea lor, dar este și mai clar că această cunoaștere este atât de adânc tainică, atât de „nerăspunzătoare", atât de inefabilă, încât nu sunt în stare s-o îmbrace în cuvinte clare. Ne referim în primul rând la dogmatiști, deoarece ei trebuie să vorbească clar și la fondul problemei, tocmai ei se dovedesc a fi aproape muți sau fac confuzii evidente. Să ne amintim măcar de „sistemul biunitar" al lui Herma

* Adepții ai unei secte apărute în cadrul ortodoxiei de rit vechi. Secta este organizată în comunități numite corăbii, în fruntea cărora se află proroci, hristoși, născătoare de dumnezeu sau proorocițe; nu recunosc clerul, Biserica și Sfintele Taine; cred în Hristos dobândirii, adică admit posibilitatea ca fiecare om să devină Hristos pe calea urmării ascetice a modului de viață al lui Iisus. Liturghia lor constă din lecturi și tâlcuiri ale Sfintei Scripturi, din cântări însoțite de sărituri și alergări, care au menirea de a-i aduce într-o stare de frenezie și delir, luată de ei drept profetică. (n.t.)

(secolul al II-lea) și de autorul celei de a doua epistole pseudo-clementine către corinteni: ambii autori confundă de-a dreptul Duhul Sfânt cu Biserica[156]. Sau, din secolul al III-lea, să ne amintim sistemul lui Tertulian, unde Duhul este atât de neclar separat de Cuvânt, încât aproape nu poate fi distins de Acesta și adeseori este numit în locul Lui[157].

Această contradicție internă m-a frapat pentru prima dată atunci când am citit *Principiile* lui Origen, care datează din anii 228-229. Expunând dogmatica creștină, Origen își manifestă ferma convingere că ideea de Duh Sfânt este o idee eminamente creștină – este, ca să spunem așa, o „parolă" a creștinismului.

> Toți, spune el, care recunosc într-un fel sau altul Providența, mărturisesc că există un Dumnezeu nenăscut, care a creat și ordonat totul; toți Îl recunosc drept părinte, *parentem* al universului. Apoi nu suntem singurii care predicăm că El are un Fiu. Astfel, cel puțin filozofiilor greci și barbari această învățătură li se pare destul de uimitoare și neverosimilă; totuși unii dintre ei exprimă o opinie despre Fiul când mărturisesc că totul a fost creat de cuvântul sau rațiunea lui Dumnezeu. Însă în ce privește ipostasul (*subsistentia*, traducerea literală a cuvântului ὑπόστασις) Sfântului Duh, apoi în privința lui nimeni nu a putut face nici măcar o supoziție, cu excepția celor care mărturisesc credința în Hristos."[158]

Cei drept, ne putem îndoi că lucrurile stau chiar așa în realitate. Sf. Iustin Filozoful, în prima sa *Apologie*[159], datând probabil de prin 150 sau chiar din anii 138-139, scrisă deci cu 80 sau 90 de ani înaintea *Principiilor* lui Origen, Iustin Filozoful, spun, cu nu mai puțină fermitate îi atribuie lui Platon cunoașterea tuturor celor trei Ipostasuri. Indiferent dacă această convingere a lui Origen va fi fiind sau nu corectă în fond, ea este foarte caracteristică pentru înțelegerea istoriei cunoașterii spirituale. Într-adevăr, s-ar putea crede că, după ce a enunțat ideea de mai sus, Origen a procedat la deducerea ideii de Duh Sfânt, cum făcuse mai înainte cu ideea de Tată și Fiu. Însă „Origen nu a îndeplinit sarcina de a da o fundamentare speculativă faptului existenței Sfântului Duh, de a indica necesitatea logică a existenței trinitare a Divinității". Aceasta e judecata unuia dintre cei mai nepărtinitori istorici, care este în același timp și unul dintre cei mai savanți dogmatiști[160].

De altfel, Origen este dinainte de acord cu această sentință severă. Căci ceea ce i pretinde criticul, ceea ce i cere mișcarea naturală a gândirii, „este imposibil" după Origen[161]. Da, deducția este imposibilă. Fie și așa; însă nu se poate pretinde că imposibilitatea demersului *speculativ* ar justifica lipsa de fermitate și precizie chiar și în *expunerea* datelor dogmatice. Iar Origen, prin forma interogativă a expunerii sale, de multe ori evită pur și simplu răspunsul, iar uneori este evident că uită de ideea de Duh Sfânt. O uitare ușor explicabilă, de altfel! În realitate, la o profundă analiză metafizică a sistemului lui Origen, Sfântul Duh n-are ce căuta în acest sistem. El este, ca să spunem așa, cel mult o „fereastră falsă", prevăzută pentru simetria clădirii. Origen, uriașul care pășea cu bărbăție și siguranță pe câmpiile dogmaticii, care nu se temea să-și creeze propriile concepții, uimitoare câteodată prin curajul și rapiditatea avântului lor, acest Origen, deci, trece pe neașteptate pe

lângă ceea ce el însuși a numit aspectul cel mai important al înțelegerii creștine a vieții, prefăcându-se în ceva mic, într-un pitic gârbovit și zbârcit, bolborosind confuz și neinteligibil lucrurile esențiale.

Această cădere din măreție în lamentabil este atât de surprinzătoare, încât de mult i-a frapat pe toți, începând cu Vasile cel Mare, după părerea căruia Origen este un om care nu a avut concepții prea sănătoase despre Duhul Sfânt[162], și terminând cu apărătorii lui moderni, care încearcă să-l justifice când prin interesul aproape exclusiv al timpului său pentru elaborarea ideii de Fiu și de Tată, când prin caracterul insuficient al definirii Duhului Sfânt de către concilii, când prin intenția lui de a se pronunța într-o altă lucrare asupra chestiunii în cauză[163]. Oricum vor fi stând lucrurile, rămâne totuși o impresie directă și neîndoielnică: în conștiința lui Origen, această idee suferea de o insuficientă cristalizare internă. Același lucru trebuie spus și despre alții, care vorbesc despre Duhul Sfânt când neclar și fragmentar, când cu reținere și precauție.

Această insuficientă cristalizare a ideilor – care provine din caracterul excepțional al întâlnirilor intelectuale cu Duhul Sfânt – este evidentă și din faptul că și în literatura patristică, după cum am arătat mai sus, se întâmplă frecvent ca ideile de Duh Sfânt și Sofia Înțelepciune să nu fie nici net distinse una de alta, nici definite clar în raport cu noțiunea de Logos. Faptul este cu atât mai bătător la ochi cu cât ideile de Tată și Fiu sunt elaborate cu cea mai mare subtilitate, putându-se spune că sunt suficient de cizelate. De pe urma lecturii scrierilor bisericești rămâne inevitabil aceeași impresie generală, directă, produsă de un tablou din care o parte este terminată, iar cealaltă numai vag schițată. Bineînțeles, se pot cita *felurite* pasaje convenabile din operele Sfinților Părinți. Însă este imposibil să nu recunoaștem că, în ansamblu, lucrurile se prezintă cum am arătat eu aici: această impresie generală poate fi ușor justificată dacă vom încerca să comparăm învățătura despre Tatăl și Fiul cu învățătura despre Duhul Sfânt[164].

Este adevărat că în privința Duhului Sfânt există controverse și se avansează diferite afirmații. Dar toate au un caracter formal și schematic, ele diferă de afirmațiile respective în privința Fiului și Tatălui așa cum conturile trasate cu creionul pe un tablou se deosebesc de pânza plină de culori. În timp ce existența ipostatică a Tatălui și a Fiului este percepută prin fiecare fibră a organismului spiritual, în timp ce crezurile referitoare la Tatăl și Fiul sunt inaccepabile în mod organic și direct pentru întreg interiorul, în timp ce natura Tatălui și a Fiului este exprimată în formule limpezi precum cristalul și armonioase din punct de vedere geometric, având caracterul unei axiome religioase, învățătura despre Duhul Sfânt este total sau aproape total trecută cu vederea, fiind expusă pe ocolite, ca o teoremă logică, după schema: „Deoarece despre Fiul s-a spus cutare și cutare lucru, *prin aceasta suntem obligați deja* să spunem despre Duhul cutare și cutare lucru". Pentru credincios, aspectul veridic al definițiilor relative la Fiul este evident în mod direct, însă cel privitor la definiția Duhului este probat pe cale ocolită, stabilindu-se prin exactitatea formală a unor raționamente intermediare. Demonstrațiile și fundamentările logologiei au putut fi și au fost niște naivități, niște insinuări

insuficiente și prealabile. În timp ce însuși edificiul dogmatic se sprijinea pe marele cuvânt ὁμοούσιος, care este de un adevăr imediat pentru conștiința pentru viața conform credinței în Iisus Hristos, cuvânt care susținea însăși clădirea și prin care se mențineau toate schelele. Pentru oamenii spirituali deofiinţimea Cuvântului era dată de experiența lor de viață, ei recunoșteau deofiinţimea și o mărturiseau în pofida argumentației și neținând cont de demonstrațiile contrare. În cadrul învățăturii despre Cuvântul, argumentația nu era decât o anexă. Însă în cadrul învățăturii despre Sfântul Duh argumentația era aproape totul, și fără ea dogma își pierdea puterea de convingere. Ceea ce spune adamantinul Origen despre existența și originea Duhului Sfânt este o invenție *ad hoc*, o filozofare expresă, fabricată pentru a evita ciocnirea cu tradiția Bisericii; de fapt, pentru Origen ar fi fost mult mai firesc, mai comod, dacă ar fi fost posibil, să treacă cu totul sub tăcere Duhul Sfânt. Duhul „purcede" din Tatăl, căci altfel ar fi trebuit să fie născut sau din Tatăl, și atunci Fiul ar fi avut un „frate" (chiar așa le obiectau pnevmatomahii ortodocșilor), sau din Fiul, și atunci Duhul ar fi „nepotul" Tatălui (argumentul lui Tertulian și al altora). Gândirea lui Origen este atât de confuză încât, în al său *Commentariu la Ioan*[165], oscilează între un Duh creat de către Tatăl și un Duh care purcede din Tatăl, pronunțându-se când într-un fel, când în celălalt.

Mă vei întreba: „Ce ți-a cășunat pe Origen?". În primul rând, pentru că este un foarte mare teolog și un spirit puternic și independent; în al doilea rând, fiindcă a exercitat o influență incalculabilă asupra teologiei posterioare. Cele spuse cu privire la Origen voi fi nevoit, *mutatis mutandis*, să le spun și despre alții.

Însuși Atanasie al Alexandriei — nu doar „cel Mare", ci cu adevărat cel mare — care, în trei dintre ale sale *Epistole* către Serapion de Thmuis (adică în prima, a doua și a patra), a dat cu privire la Duhul Sfânt „un studiu exhaustiv, devenit model pentru succesori"[166], argumentează exclusiv *ad personas*: el se sprijină tocmai și în principal pe faptul că toți cei ce pretind că Duhul este făptură „divizează și descompun Treimea", periclitând prin aceasta însăși învățătura despre Fiul etc. Așadar Atanasie *este nevoit* să recunoască deofiinţimea Duhului Sfânt fiindcă altfel ar fi trebuit să respingă tot ce s-a spus despre Fiul. Dar nici Atanasie nu precizează ce este de fapt ἐκπόρευσις, purcederea Duhului, spre deosebire de „γέννησις, nașterea" Fiului. Din cele trei însușiri personale ale Ipostasurilor divine, și anume ἀγεννησία, γέννησις și ἐκπόρευσις, primele două sunt pe deplin inteligibile spiritualicește, pe când ultima nu se dovedește a fi decât semnul unei anumite experiențe spirituale, ce rămâne încă să fie atinsă.

La fel de formal le obiectau pnevmatomahilor și Grigorie de Nyssa împreună cu Vasile cel Mare[167]: în pofida faptului că erau deprinși cu elanurile intelectuale, nici ei nu și-au putut însuși problema privitoare la Duhul Sfânt. Și la ei Duhul Sfânt este considerat în preajma Tatălui și Fiului, însă nu independent.

Probabil că Sf. Vasile cel Mare a contribuit mai mult decât oricine la pregătirea minților pentru al doilea sinod ecumenic, adică pentru înțelegerea dogmei Duhului Sfânt. Și totuși, diferența dintre faimoasa *toleranță* a

Sfântului Vasile cel Mare în polemica cu macedonenii și, în general, în problemele pneumatologiei și *răceala* întregii atmosfere spirituale de atunci în care se dezbăteau problemele de logologie, poate că a fost condiționată în cel mai înalt grad de diferența dintre convingerile sale interioare în cazul adoptării unei poziții sau a alteia[168]. Apare în mod involuntar bănuiala că la mijloc nu este doar toleranța față de alții, ci și oarecare răceală proprie față de o problemă care nu i-a pătruns suficient de adânc în inimă. Și pe Vasile cel Mare îl preocupa deofiinţimea Sfântului Duh, dar neavând în această problemă decât o viziune laterală, în timp ce întreaga acuitate a punctului său de vedere era îndreptată asupra deofiinţimii Fiului. Mărturisirea voluntară și liberă, ca și apărarea Fiului atrăgeau parcă și mărturisirea involuntară și inevitabilă a Duhului, ca și apărarea Lui.

Repet, aceasta nu este o întâmplare a istoriei *teologiei*, ci o consecință necesară în împlinirea ceasurilor și sorocelor, o descoperire necesară și ineluctabilă a revelației (relativ neclare) a Duhului ca Ipostas, o deficiență a vieții înseși. Afirmația noastră poate fi ușor demonstrată. Unde găsim noi expresia imediată a experienței spirituale? Unde este ea mai puțin modificată? În rugăciuni și cântări, în liturghie; cultul liturgic este funcția cea mai semnificativă și esențială a vieții trupului Bisericii. Mărturia cultică este cea mai sigură. Dar se pune întrebarea: unde trebuie să căutăm mai întâi indicații asupra locului pe care îl ocupa Sfântul Duh în mințile și inimile vechilor membri ai Bisericii în raport cu celelalte Ipostasuri? Ei bine, desigur, acolo unde o sărbătoare era destinată a proslăvi toate cele trei Ipostasuri.

Slujba din ziua Sfintei Treimi, adică cea consacrată special Preasfintei Treimi, trebuie să ne indice clar în ce măsură ipostasierea Duhului Sfânt era un fapt de experiență bisericească vie, nu doar o teoremă a teologiei dogmatice. Și această indicație este cu atât mai prețioasă pentru noi cu cât partea principală din „Rânduiala Cincizecimii"[169] (înțeleg prin aceasta cele trei rugăciuni solemne ale îngenuncherii) este alcătuită, cel mai probabil, tocmai în perioada sau chiar în timpul când a trăit Vasile cel Mare.

Ce găsim noi aici? *Prima* rugăciune cu îngenunchere începe astfel:

„Preacurate, neîntinate, fără început, necuprinse, nevăzute, neurmate, nebiruite, nenumărate, fără răutate, Doamne, carele singur ești fără de moarte, care locuiești în lumina cea neapropiată, Cel ce ai făcut cerul și pământul și marea și toate cele dintr-însele, carele înainte de cerere tuturor le îndeplinești cererile, Ție ne rugăm și de la Tine cerem, Stăpâne iubitorule de oameni, Tatălui Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos..." Evident, este o adresare către *Dumnezeu Tatăl*.

A doua rugăciune cu îngenunchere este către Fiul:

„Doamne, Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru, carele ai dat pacea Ta oamenilor și darul Preasfântului Duh, încă fiind cu noi în această viață, l-ai dat pururea celor credincioși spre moștenire nestricată..." Așa începe preotul să se roage.

În sfârșit, *a treia* rugăciune cu îngenunchere, care în rânduială ocupă exact locul corespunzător celorlalte două rugăciuni, fiind deci analogul liturgic al celorlalte, se deschide cu adresarea

„Izvorule pururea curgător dătătorule de viaţă şi luminătorule, putere pururea deofiinţă cu Tatăl, carele ai îndeplinit bine toată rânduiala cea pentru mântuirea omenească..."

Dar către Cine este adresată această rugăciune? Ce urmează? După sensul praznicului („ziua Treimii"), după poziţia liturgică a acestei a treia rugăciuni, în sfârşit, după epitetele Persoanei căreia îi este adresată, este firesc să aşteptăm continuarea:

„Sfinte Duh", sau „Mângâietorule", sau „Împărate al Adevărului", sau oricare alt nume al celui de al Treilea Ipostas al Preasfintei Treimi; este atât de natural, încât ascultând această rugăciune, fără să vrei, auzi unul dintre aceste nume şi rămâi convins că adresarea este către Duhul Sfânt. În realitate, nu. Iată continuarea rugăciunii întrerupte:

„Hristoase, Dumnezeul nostru, carele ai sfărâmat lanţurile de nedezlegat ale morţii şi încuietorile iadului şi ai călcat mulţimea duhurilor celor viclene, carele Te-ai adus pentru noi junghiere neprihănită..." şi aşa mai departe, toate sunt îndreptate către Domnul nostru Iisus Hristos, şi nu către Duhul Sfânt.

Secolului de doctrine stereotipe, mai mult sau mai puţin răspândite, când dogma Duhului Sfânt nu era fixată în cuvinte decât indirect şi doar în măsura în care acţiunea „iconomică" a Duhului era legată de aceeaşi acţiune a Tatălui şi Fiului, i-a luat mai apoi locul veacul în care noţiunile găsite pentru Fiul erau utilizate în legătură cu Sfântul Duh. Însă este remarcabil că distincţia personală a Celui de al Treilea Ipostas nu rămânea decât formal semnificată prin cuvântul *purcedere*, ἐκπόρευσις, fără un conţinut concret totuşi.

Şi aşa a fost în continuare. Reţeta teologică ce consta în a vorbi despre Duhul conform modelului celor spuse despre Cuvânt – adică, în esenţă, de a crea un contur de umbră al Cuvântului – a dominat într-un fel sau altul în cercurile ortodoxe, deşi în acest timp, în pustiurile Tebaidei şi Palestinei, unor sfinţi (acestor culmi, acestor punţi aproape supraumane ale Bisericii) Duhul li Se arăta şi, prin ei, prin sufletul şi trupul lor, Se arăta celor care îi înconjurau. Iar cercurile ortodoxe cădeau într-o evidentă doctrină falsă când încercau să-L cunoască cu forţa pe Mângâietorul, să-L zăvorască cu sila pe El, Duhul Libertăţii, în cuşca unor concepte filozofice. În locul Duhului erau sesizate ispite, trăiri pseudo-mistice ale sufletului cufundat în subterana tenebroasă a lumii, agăţat de forţele întunericului ca de nişte îngeri ai luminii. Astfel se demonstrează încă o dată faptul că, în afara asezei şi exerciţiului, Duhul a fost şi este cunoscut doar la modul negativ.

Misticii mai apropiaţi de timpurile noastre – care întotdeauna au manifestat un viu interes pentru pnevmatologie – nu s-au aflat într-o situaţie mai bună. Distingând în cuvinte Ipostasurile Duhului şi Fiului, în majoritatea cazurilor sfârşeau prin a le identifica, deoarece îi atribuiau Duhului Sfânt tot ce s-a spus deja despre Fiul, confundând pe deasupra Duhul cu Sofia.[170]

În ce constă particularitatea proprie a Duhului Sfânt? S-a vorbit mult despre asta, dar s-a spus prea puţin. Vasile cel Mare[171] recunoaşte că „modul purcederii rămâne neexplicat" şi, în consecinţă, nu face nici o tentativă de a-l descoperi. Semnificativ e că celebrul apărător al ortodoxiei împotriva velenăţilor ratoliee, împotriva tentativelor de raţionalizare a dogmei şi de

explicare ca „filozofemă" a ceea ce nu ţine de filozofie, Marcu din Efes, pe mormântul căruia Gheorghe Scolarul[172] a gravat epitaful:

Ἐφεσίων πρόεδρος ἀστὴρ γῆς πάσης
πῦρ ἐμπιπρῶν τὰς ἀντιδόξους φατρίας
καὶ φῶς ὁδηγοῦν εὐσεβεστέρας φρένας

adică „Episcopul efesenilor, luminătorul întregii regiuni, focul care arde eresurile, lumina călăuzitoare a sufletelor evlavioase", deci acest Marcu din Efes scrie creştinilor ortodocşi: „Noi, împreună cu Iustin Filozoful şi Martirul, zicem că, precum ὡς Fiul este din Tatăl, aşa οὕτω şi Sfântul Duh este din Tatăl, iar ei, greco-latinii, spun împreună cu latinii că Fiul este în mod nemijlocit ἀμέσως, iar Sfântul Duh este în mod mijlocit ἐμμέσως din Tatăl; noi însă, cu Damaschin şi cu toţi Sfinţii Părinţi, *nu cunoaştem deosebirea între naştere şi purcedere*, dar ei deosebesc, împreună cu Toma şi latinii, două feluri de origini: mijlocită şi nemijlocită"[173]. De altfel, această mărturisire nu este singura, s-ar putea cita o mulţime de afirmaţii asemănătoare. Îl voi aminti doar pe Sf. Grigorie de Nyssa, care vorbeşte despre caracterul de neînţeles al „purcederii Duhului Sfânt"[174].

Speculaţia teozofică se oprea la jumătatea drumului sau se încurca în deosebirea dintre naştere şi purcedere, când nu recurgea la catolicul *filioque*, acest produs naiv al unei evlavii excesive şi al unei teologii premature. Merită să cităm nume? Să-i lăsăm pe cei care au inventat diferite teorii despre Duhul Sfânt să se odihnească în pace, până când aceste probleme se vor rezolva singure, fără eforturile noastre. Ar fi prea simplu să căutăm cauza acestei reticenţe vechi de două mii de ani într-o insuficientă perspicacitate a teologilor. Care perspicacitate, când e vorba de credinţă? *Ex nihilo nihil*: mai mult decât la orice altceva, această formulă se aplică teologiei, care este o ştiinţă *experimentală*[175]. Dacă în momentul de faţă nu există reprezentări complete ale Duhului Sfânt ca Ipostas, dacă nu există pnevmatofanii personale – cu excepţia unor cazuri excepţionale şi a unor oameni excepţionali – înseamnă că este imposibilă şi elaborarea de formule, deoarece ele cresc pe terenul vieţii bisericeşti, generale şi cotidiene, pe terenul fenomenelor comune şi, ca să zicem aşa, constante, şi nu în funcţie de cazuri singulare şi speciale ale vieţii spirituale. Desigur, totul este minune în Sfânta Biserică. Taina, sfeştania, fiecare icoană şi fiecare imn bisericesc nu sunt altceva decât minuni. Da, în Biserică totul este minune, căci tot ce există în viaţa ei este plin de har, iar harul divin este singurul lucru demn să fie numit „minune". Dar toate acestea sunt o minune permanentă, or, în Biserică există şi adevărate mai rare „minuni", în sensul mai obişnuit al cuvântului – şi ele, cu cât sunt mai rare, cu atât mai departe sunt de o expresie verbală, nu pot fi create formule pentru asemenea minuni, căci orice formulă este o repetiţie. Cu excepţia unor momente particulare, când credincioşii laolaltă (şi asta este totul) au fost în Duhul Sfânt sau au început a fi în El, această aflare în Duhul Sfânt nu a devenit un fapt curent de viaţă.

În obştile şi comunităţile unde experienţa Duhului era declarată drept normă, apărea în mod inevitabil fenomenul numit *hlîstovism**, luând această denumire

* În original: *hlîstovstvo*, fenomenul sectar al *hlîştilor* (v. nota precedentă) (n.t.)

în sensul generic de entuziasm pseudo-duhovnicesc și pseudo-mistic, de emoție psihică (nu spirituală) a unei comunități de oameni cuprinși de exaltare.

Să cercetăm cu atenție scrierile Sfinților Părinți, în special cele ascetice, în care viața duhovnicească este descrisă cu cea mai mare claritate. Vom observa un fenomen tipic: despre Tatăl se vorbește puțin, despre Fiul – relativ mult și cel mai mult se vorbește despre Duhul Sfânt. Cu toate acestea, nu ne putem elibera de impresia că sfinții asceți Îl cunosc foarte exact pe Fiul lui Dumnezeu ca Ipostas de sine stătător și că El este atât de aproape de conștiința lor, încât Îl pune oarecum în umbră chiar pe Tatăl; și pe Tatăl Îl cunosc îndeajuns, dar despre Duhul Sfânt ca Ipostas știu puțin, aproape nimic. Dacă părinții dogmatiști, prin atitudinea șovăielnică sau prin tăcerea lor, divulgă o incertitudine lăuntrică în problema Duhului Sfânt, o insuficientă cunoaștere a Lui ca Ipostas, apoi părinții asceți, prin îmbelșugatele lor cuvinte, își trădează și mai evident o aceeași stare de conștiință. Pentru ei, în viața practică, Duhul Sfânt este „Duhul lui Hristos", „Duhul lui Dumnezeu", o putere impersonală, iluminatoare și purificatoare a lui Dumnezeu. Căci nu degeaba, mai apoi, în locul Duhului Sfânt, pe nesimțite și puțin câte puțin au început a vorbi despre „har", adică despre ceva cu totul impersonal. De obicei nu Duhul Sfânt este cunoscut, ci energiile Lui harice, puterile Lui, acțiunile și activitățile Lui. „Duh", „duhovnicesc", purtător de duh", „induhovnicire" etc. sunt cuvinte care împestrițează scrierile Sfinților Părinți. Or tocmai din operele lor se vede că aceste cuvinte „Duh", „duhovnicesc" etc. se referă la stări particulare ale credinciosului, provocate de Dumnezeu și deloc sau aproape deloc nu au în vedere existența personală, de sine stătătoare a Ipostasului al treilea din Sfânta Treime. În fond, Sfinții Părinți nu vorbesc mult despre *Duhul Sfânt*, ci despre *duhul sfânt*, și e greu de trasat granița și de departajat cazurile când vorbesc despre *Duhul* și când despre *duh*. Impresia generală este că de la *Duh*, prin intermediul *Duhului*, se produce o trecere neobservată la *duh*. În cel mai bun caz, de la Duhul dumnezeiesc, prin rațiune, se ajunge la duhul. Este adevărat că de la Duhul vine înduhovnicirea noastră, la fel cum de la Fiul vine filiațiunea noastră și de la Tatăl personalitatea noastră creatoare. Dar poate să-i vină în gând celui care citește operele Sfinților Părinți să se îndoiască și să fie nedumerit (măcar în sinea lui): pasajul respectiv sau altul va fi vorbind despre *Fiul* sau despre fiu, despre *Creatorul* sau despre creator?

Apoi, dorind să demonstreze deofiinţimea Duhului cu Tatăl și cu Fiul, autorii patristici arătau identitatea dintre acțiunea soteriologică a Duhului Sfânt și cea a Fiului[176]. Altfel spus, Sfinții Părinți nu făceau o distincție clară nici măcar în privința percepției acțiunilor harice ale Fiului și ale Duhului. În acest sens, Macarie cel Mare se deosebește foarte puțin de Isaac Sirul, de Ioan Scărarul sau de Efrem Sirul. Desigur, îngroș liniile și simplific starea de lucruri; desigur, trag un contur, și n-o fac cu creionul, ci cu bidineaua; desigur, cele spuse aici nu sunt nici pe departe *total* indiscutabil: din când în când apar și trăsăturile unei alte cunoașteri, cea a unei percepții personale a Duhului Sfânt, dar aceste trăsături sunt preliminare, neîncheiate. De altfel, ar fi ridicol să vedem în această neîncheiere un defect personal

al sfinților, o consecință a insuficienței lor profunzimi sau purități. Din întunecimea cețoasă a veacurilor, din negura istoriei strălucesc spre noi Sfinții Părinți, ca niște stele vii, neputrezite, ca ochii văzători de Dumnezeu ai Bisericii. Dar timpurile încă nu erau împlinite și nici măcar acești ochi nu au putut întrezări pe Cel prin care Făptura va fi îmbucurată și mângâiată. Nu se împlinise atunci plinătatea sorocelor, cum nu s-a împlinit nici acum. Sfinții tânjeau și așteptau: așa așteptau neprihăniții veterotestamentari cunoașterea Fiului lui Dumnezeu. Întreaga viață a Antichității precreștine: religia, știința, arta, societatea, chiar aspirațiile personale – totul se sprijinea pe revelația Tatălui, pe trăirea Tatălui, a Creatorului tuturor lucrurilor, pe Testamentul conștient sau aproape uitat încheiat cu El. Toată înțelegerea lumii și a vieții era dezvoltarea unei categorii, a categoriei de paternitate, de naștere, de generație, oricum am numi-o[177]. Și este imposibil să facem să apară contururile neclare ale cunoașterii lor, la fel cum este imposibil să developăm o placă fotografică insuficient expusă: dacă am ține-o mai mult timp în revelator, întreaga imagine s-ar „voala", s-ar acoperi cu un fel de peliculă cenușie. La fel se „voalează" și gândirea care vrea să recepteze Duhul fără sfințenie. De altfel, chiar așa se întâmplă cu persoanele „noii conștiințe".

Pe măsura apropierii de Sfârșitul Istoriei, pe vârfurile Sfintei Biserici apar razele noi, *trandafirii*, până acum aproape invizibile, ale Neapusei Zile ce va să vie. Chiar Simeon Noul Teolog vorbește deja cumva altfel, în niște tonuri noi față de vechii asceți. În Biserica noastră națională, aceste tonuri „joacă" precum soarele ce răsare în Sărbătoarea Sărbătorilor[178]. Sf. Serafim din Sarov și marii stareți de la Optina, Lev, Leonid și Macarie, dar mai ales Ambrozie, adună în sine, ca într-un focar, sfințenia *poporului*. Sfinți pe jumătate, ei nu mai sunt de acum călugări în sensul îngust al cuvântului. Prin ei, ca prin niște lentile telescopice, se vede Cel ce va să vie. Nuanța lor este cu totul nouă, deosebită, apocaliptică. Numai orbii pot să nu vadă acest lucru. Ar fi o superficialitate sau o nebunie să mergem înainte nu pe urmele lor, ci *netinând cont de* ei, pentru că ar însemna să vrem a prescurta în mod arbitrar cursul istoriei mondiale, fixat din veac. Ar însemna să respingem cuvintele Domnului Iisus: „Și cine dintre voi, îngrijindu-se, poate să adauge staturii sale un cot?" (*Matei* 6, 27; *Luca* 12, 25)

Dar iată amintesc: întreaga noastră concepție despre lume, toată știința noastră (nu mă refer la știința teologică, ci la știință în general, la spiritul științific) este construită în totalitate pe ideea de *Logos*, pe ideea de Dumnezeu-Cuvânt; de fapt, nu doar știința este așa, ci și toată viața noastră, *toată* structura sufletului nostru. Toți gândim în categoria de *lege*, conform rațiunii. Această idee de logic, de logism[179], de „verbalitate", adeseori deformată până devine de nerecunoscut, este nervul principal a tot ce este viu și autentic în viața noastră intelectuală, morală și estetică. „Legea" lumii unică, universală, atotcuprinzătoare, generală, Numele ipostatic al Tatălui, Providența Divină, fără voia Căreia nu cade nici un fir de păr de pe cap, Care face crinii să crească pe câmp și hrănește păsările cerului, Dumnezeu, Care Se epuizează prin creația lumii și prin „iconomia" mântuirii – iată premisa religioasă a științei noastre – iar în afara ei, în afara acestei premise, mai mult sau mai puțin abstract formulată, *nu există* știință. „Uniformitatea legilor naturale"

reprezintă un postulat fără de care toată știința nu este decât sofistică goală[160] dar acest postulat nu poate deveni realitate psihologică decât în cazul credinței în Acel cuvânt pe care în primele versete ale Evangheliei sale pascale Îl anunță Vulturul Văzător de Taine La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul Acesta era întru început la Dumnezeu Toate prin El s-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut Întru El era viață și viața era lumina oamenilor Și lumina luminează în întuneric și întunericul nu a cuprins-o" (Ioan 1 1 5)[161] Iată „Fundamentele științei"[162] și dacă le vom respinge răzbunarea cruntă va fi iminentă decăderea științei clădite pe nisipuri mișcătoare și absorbante.

Domeniul științei este regularitatea ordinea și organizarea lumii κόσμος făptura. Această lege a universului, acest număr al Lumii această armonie a sferelor dăruită existenței create își are cu totul rădăcinile în Dumnezeul -Cuvânt în caracterul personal al Fiului și în darurile care îi sunt proprii

Dar tot ce se sprijină pe acest caracter tot ce este legat de darurile exprese ale Duhului Sfânt *nu intră* în competența științei noastre a științei Logosului luat individual Inspirația, creația libertatea, asceza frumusețea, valoarea cărnii religia și multe altele *se simt* doar vag arareori sunt *descrise* li se stabilește prezența dar se află în afara metodelor și mijloacelor de investigație științifică deoarece premisa lor principală este desigur premisa coerenței premisa continuității a progresiei În forma existenței, ideea de regularitate este cu desăvârșire inaplicabilă acestora Aici este vorba de *discontinuitate* iar discontinuitatea depășește limitele științei noastre nu se leagă cu principalele idei ale concepției moderne despre lume și o distruge. E posibil ca investigațiile și tendințele recente[163] în domeniul ideii de discontinuitate să sugereze tocmai aceeași apropiere a Sfârșitului

Cunoașterea unilaterală a Primului Ipostas a format religia și viața Antichității concepția ei despre lume, „substanțială organică în cadrul căreia efectul fenomenal este gândit ca fiind *generat* nemijlocit de cauza sa metafizică.

Cunoașterea unilaterală a Celui de-al Doilea Ipostas a format religia și viața epocii contemporane concepția ei despre lume „legică" logica, vizând regularizarea fenomenelor de către forma lor ideala.

Și în sfârșit, aspirația liberă spre frumusețe dragostea de Scop reprezintă o deviere de la autoducere științifică, o profeție tipologică a vieții fără de moarte și a cărnii sfinte înviate. Posturile sfinte sunt premisele iluminării trupului, sfintele moaște, pe care le sărutăm, sunt scântei ale învierii Sfintele Taine sunt izvoarele îndumnezeirii Iată chezășiile și logodnele împărăției viitoare Dar această împărăție vine (personal) și va veni (pentru societate) doar atunci când se cunoaște și va fi cunoscut Mângâietorul ca Ipostas, când prin această cunoaștere se cunoaște și va fi cunoscută „Unitatea Trinitară", care iluminează sufletul

„Prin Sfântul Duh tot sufletul viază
și prin curățenie se înalță
luminează-se prin Treimea cea deoființă
cu sfințenie de taină

Misterul sacru vechi al științei antice, rigoarea morală, seriozitatea celei moderne în sfârșit, înaripare bucuroasă, ușoară a celei viitoare a „științei vesele"[164]

Înaripatul meu! Schițez gânduri pe care mai mult le simt decât le pot exprima. Parcă un fel de pânză, parcă un fel de corp format din cele mai fine raze stelare se țese la fundamentele lumii *ceva* se așteaptă. Lipsește *ceva* după care tânjește inima doritoare să se elibereze și să fie cu Hristos Și va fi *ceva* „nu s-a arătat încă ce va fi Dar cu cât mai acut se simte *ceea ce se pregătește* cu atât mai apropiată și mai intimă devine legătura cu Biserica -Mamă, cu atât mai ușor și mai simplu este de dragul ei să suporți noroiul cu care se aruncă în Ea. Ce va fi va fi în Ea și prin Ea, nu altfel Cu bucurie blândă aștept ceea ce va fi și Acum slobozește cânta zile întregi și răsună în inima împăcată. Când va veni *aceasta* când se va descoperi Marele Paște al Lumii atunci se vor sfârși toate disputele omenești Nu știu dacă va fi curând sau dacă mai avem de așteptat încă milioane de ani dar inima mi-e liniștită, deoarece speranța o apropie tot mai mult de *aceasta*. În cel mai înalt grad mi-e străină aspirația oamenilor noii conștiințe religioase"[165] care doresc să dobândească parcă cu forța Duhul Sfânt. În dorința expresă de a aboli toate timpurile și sorocele, ei încetează a vedea ceea ce au dinaintea ochilor ceea ce le este dat – și ei nu știu și nu înțeleg lăuntric alergând după *totul* se frustrează de ceea ce este și de ceea ce acum încă nu suntem capabili să asimilăm pentru că inima noastră încă nu este curată pentru că inima făpturii încă nu este curată și necurată fiind ar arde din pricina apropierii de Cel Curat și de Cel Preacurat Fie ca, măcar pentru scurt timp să le revină calmul și atunci poate vor vedea acești oameni ai pseudo cunoașterii că nu au teren real sub picioare ca vorbele lor nu sunt decât flori deșarte și ca ei înșiși ajung mai apoi să creadă în ele Cazul lor este comparabil cu cel al lui Lev Tolstoi singur a inventat o *schemă* (!) a eclezialității (*țerkovnost*) fără har, falsă, apoi a spart-o (ceea ce desigur i-a reușit cu ușurință) – și mulțumit de victoria repurtată asupra himerei generate de gândirea lui total raționalistă, care năzuiește spre afirmarea de sine a părăsit terenul plin de har deși polnat plecând în deșertul cuvintelor „bune" pe care nici el nu le poate stăpâni dar îi smintește pe alții Căci eclezialitatea e atât de frumoasă încât cel care o împărtășește fie și exterior nu poate suporta cu simțirea sa nemijlocită mirosul insuportabil al fanteziilor de tipul celei scornite de Tolstoi Să îți născocești o „a cincea evanghelie"[166] se poate oare imagina ceva mai lipsit de bun gust?

Și totuși atât la baza tolstoismului, cât și la baza „noii conștiințe" se află o idee adevărată. E de-ajuns să iei în considerație faptul că anticii s-au rugat Tatălui iar în decursul întregii noastre epoci oamenii se roagă în principal Fiului dacă se roagă Duhului o fac mai ales așteptându-L decât avându-L față în față, mai mult tânjind după Mângâietorul decât bucurându-se de El în fața Tatălui prin Fiul Știu că mi se poate opune o mulțime de citate posibile care afirmă contrariul le pot da chiar și singur. Dar mă refer la ceva tipic, chiar dacă aproape nu poate fi demonstrat. De aceea îți scriu „scrisori" în loc să alcătuiesc un articol" *mi-e teamă să afirm*, prefer să întreb Dar ceea ce este tipic (așa mi se pare) sunt așteptarea, speranța, dar sfioasă și împăcată.

Și în Vechiul Testament, fără îndoială, există manifestări ale Cuvântului și Duhului, logo- și pneumato-fanii, și acolo, mai ales în Pentateuh, pot fi găsite aluzii neclare la Cuvânt și la Duh. Și totuși, acestea sunt atât de imprecise și până într-atât nu corespund fondului general al Scripturii, încât numai în lumina Cuvântului întrupat le putem găsi sensul; numai având în conștiință dogma Treimii putem vedea, cu acest „ochi", în Vechiul Testament primele luciri ale cunoașterii viitoare. Ia încearcă să-l convingi pe un chinez de dogma Treimii numai pe baza Vechiului Testament! Nu sunt sigur nici că ar putea fi făcut să înțeleagă când este vorba despre Cuvântul și Duhul ipostatice, și când se vorbește pur și simplu despre activitatea Tatălui. În orice caz, pentru orice cititor neprevenit este clar că doctrina Cuvântului și cu atât mai mult cea a Duhului ies din cărțile veterotestamentare infinit mai puțin în relief decât doctrina despre Dumnezeu Tatăl[137]. Și este de înțeles, dacă nici măcar proorocii nu aveau plenitudinea experienței concrete a Cuvântului și a Duhului. Noua revelație, în cel mai bun caz, era doar râvnită. Acum uită-te la Noul Testament. Cât de masivă apare în fața oricui doctrina Tatălui și a Fiului și, comparativ cu aceasta, cât de puțin dezvoltată este învățătura despre Duhul. Ideea de Duh este uneori aproape dizolvată în ideea de daruri spirituale. Puterea și darurile Duhului Sfânt care sălășluiesc în oameni – oare nu-i semnificativ? – îl umbresc pe Însuși Sfântul Duh ca Ipostas. Noi suntem duhuri însă numai în Duhul, totuși acest însă este adeseori dat uitării. Or s-ar putea oare spune că filiațiunea divină a oamenilor în Fiul lui Dumnezeu poate fi măcar comparată cu existența proprie a Fiului? În timp ce numai nebunii aflați în ispita spirituală, hliștii de toate felurile, pot confunda pe „fiul" cu „Fiul", e foarte ușor să-l confunzi pe „duh" cu „Duhul"; adeseori același pasaj este interpretat fie ca referitor la duh, fie ca referitor la Duhul.

Desigur, unele fragmente din *Epistolele* apostolului Pavel printr-o iluminare fulgerătoare descoperă în fața conștiinței existența ipostatică a Sfântului Duh. „Căci câți sunt mânați de Duhul lui Dumnezeu, mărturisește Apostolul neamurilor, sunt fii ai lui Dumnezeu..., prin care strigăm: Avva, Părinte! Duhul însuși mărturisește împreună cu duhul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu" (*Romani* 8, 14-17). Și încă: „Și pentru că sunteți fii, a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile voastre, care strigă: Avva, Părinte!" (*Galateni* 4, 6) și „... Duhul vine în ajutor slăbiciunii noastre, căci noi nu știm să ne rugăm cum trebuie, ci Însuși Duhul Se roagă pentru noi cu suspine negrăite" (*Romani* 8, 26). Neîndoielnic, aceste „rugăminți" ale Sfântului Duh pentru noi, aceste „suspine negrăite", aceste invocații către Cel care este Mângâietorul, aceste „Avva, Părinte!" au fost cunoscute Apostolilor, au fost cunoscute sfinților și sfintelor. Dar tot atât de neîndoielnic este că aceste viziuni, aceste clipe și puncte de plenitudine spirituală, aceste fulgerații de cunoaștere deplină rămân și până astăzi ceva deosebit, accesibil numai unor oameni excepționali în timpuri excepționale, ceva în genul viziunilor mesianice din Vechiul Testament. Așa cum înainte de Hristos au existat *purtători de Hristos*, tot așa și înaintea deplinei pogorâri a *Duhului* există *purtători de duh*. Neprihăniții antici „au murit întru credință, fără să primească făgăduințele, ci văzându-le de departe și iubindu-le cu dor și mărturisind că pe

pământ ei sunt străini și călători. Iar cei ce grăiesc unele ca acestea dovedesc că ei își caută lor patrie" (*Evrei* 11, 13-14). Chiar așa erau vechii creștini de dinainte de Hristos: „Care prin credință, au biruit împărății, au făcut dreptate, au dobândit făgăduințele, au astupat gurile leilor, au stins puterea focului, au scăpat de ascuțișul sabiei, s-au împuternicit, din slabi ce erau s-au făcut tari în război, au întors taberele vrăjmașilor pe fugă; unele femei și-au luat pe morții lor înviați. Iar alții au fost chinuiți, neprimind izbăvirea, ca să dobândească mai bună înviere, alții au suferit batjocură și bici, ba chiar lanțuri și închisoare; au fost uciși cu pietre, au fost puși la cazne, au fost tăiați cu fierăstrăul, au murit uciși cu sabia, au pribegit în piei de oaie și în piei de capră, lipsiți, strâmtorați, rău primiți. Ei, de care lumea toată nu era vrednică, au rătăcit în pustii, și în munți, și în peșteri, și în crăpăturile pământului. Și toți aceștia, mărturisiți fiind prin credință, *n-au primit făgăduința*, pentru că Dumnezeu rânduise pentru noi ceva mai bun, *ca ei să nu ia fără noi desăvârșirea*" (*Evrei* 11, 33-40).

Cunoașterea lui Hristos palpita în fața lor: ei aproape că Îl atingeau. Prin nădejdea lor se mântuiau (*cf. Romani* 8, 24). Dar a trebuit să se sfârșească timpurile și sorocele ca nădejdea lor să se realizeze, și cele nevăzute să devină văzute. Ei știau să aștepte și să rabde: „dar nădejdea care se vede nu mai e nădejde. Cum ar nădăjdui cineva ceea ce vede? Iar dacă nădăjduim ceea ce nu vedem, așteptăm prin răbdare" (*Romani* 8, 24-25). Ei, care erau mari și sfinți, nu L-au văzut pe Hristos, ca „să nu ia fără noi desăvârșirea", însă ei *aproape* că Îl cunoșteau, în momente deosebite și cu mințile lor foarte curate. Fiorul vieții veșnice, în asemenea momente, se citește pe fețele lor. Duhul Porumbel le-a atins inima cu aripa Sa albă ca zăpada. Precum perceperea lui Dumnezeu Cuvântul în fața protopărinților și proorocilor, așa și cunoașterea Duhului Sfânt vibrează înaintea sfinților din timpul nostru, aproape atingându-L. Dar și de data aceasta trebuie să se săvârșească plinătatea timpurilor, și de data aceasta vârfurile supreme ale omenirii trebuie să aștepte „ca să nu ia fără noi desăvârșirea". Inimile *lor* sunt purificate, cămara lor este maturată și orânduită pentru primirea Mângâietorului. Dar ale noastre sunt pline de întunecime. Și iată, cei de sus îi așteaptă pe cei de jos, cei ce văd pe cei orbi, cei sfinți pe cei păcătoși, cei vii pe cei morți, cei duhovnicești pe cei trupești: oamenii care au înaintat și au progresat îi așteaptă pe cei pasivi și rămași în urmă. Numai în unele momente perdeaua viitorului se dă deoparte din fața lor.

„Ca să nu ia fără noi desăvârșirea..." Astfel se explică de ce învățăturile despre Duhul Sfânt care apăreau în istoria Bisericii, cu toată profunzimea lor, nu găseau ecou și rămâneau izolate. Totodată, aspectele vieții creștine care se raportează prin excelență la Duhul Sfânt, și anume libertatea creștină, filiațiunea, erau subapreciate sau deformate de îndată ce unii sau alții dintre eretici voiau să le trezească la viață în mod prematur și arbitrar. Prin *faptele* lor, așa-numiții oameni ai noii conștiințe religioase, începând din veacul I și până în secolul XX inclusiv, s-au trădat întotdeauna, deoarece din puieții de trandafiri pe care îi sădeau ei creșteau spini și scai: întotdeauna conștiința „nouă" se dovedea a fi nu superioară celei bisericești, cum se pretindea, ci anti-bisericească și anti-creștină, adică lupta împotriva Bisericii și a lui

Hristos. Cine îl are pe Duhul în măsura în care L-au avut sfinții vede limpede că este o nebunie să pretindă mai mult. Dar nefiind deloc purtători de Duh, oamenilor din toate timpurile le-a fost foarte ușor să cadă într-o automăgulire ispititoare și să substituie statutul de purtător de Duh cu invenții proprii, subiective și omenești, psihologice, iar mai apoi cu halucinații demonice. Frenezia, extazul maladiv, profetismul visător și exaltația tenebroasă erau luate drept bucurie a posesiunii Duhului Sfânt; în același timp păcatul, lăsat de capul lui, punea stăpânire pe „libertate". Se începea căutarea „celor două infinituri", urmată de scufundarea în „ambele abisuri": în cel de sus, al teoriei gnostice, și în cel de jos, al practicii isteriei hlîstice; toate acestea erau date drept plenitudine a vieții harice. Repet: de-a lungul întregii istorii a Bisericii se întinde firul paralel al acestei conștiințe pseudoreligioase care s-a pretins totdeauna „nouă"[165]

O imparțială trecere în revistă ne permite să constatăm că nici pentru a concepe Duhul, nici pentru a stabili o nouă conștiință în ansamblul său, în masa sa, omenirea nu dispune de o bază fermă. Totuși, dacă aceasta ar exista, adică dacă ar exista o experiență reală de viață cu Duhul Sfânt, în acest caz s-ar putea petrece în făptură ceea ce se petrece astăzi?.. Nici în adâncul conștiinței bisericești n-au încetat așteptările Mângâietorului. Dar pe lângă exoterismul bisericesc mai există și un fel de ezoterism bisericesc: există așteptări despre care nu trebuie să se vorbească prea deschis. Tocmai faptul acesta unii nu-l înțeleg și nu-l simt, căci ei nu sunt în Biserică, nu înțeleg eclezialitatea. Ei denudează ceea ce nu este de arătat, fiindcă nu știu de rușine. O suită neîntreruptă de eretici impudici ai noii conștiințe se întinde de-a lungul întregii istorii bisericești: ei sunt cei care dezgolesc o artera ascunsă a Bisericii.

Dar și în interiorul Bisericii au existat tendințe de a se discuta despre Duhul Sfânt. Iată un caz care mi pare foarte instructiv.

Sf. Grigorie Teologul, în ale sale *Poeme dogmatice*, vorbește despre gradualitatea revelației Divinității Treipostatice, văzând în ea garanția unor noi revelații:

„Cine vrea să găsească divinitatea Duhului ceresc în paginile Legii inspirate de Dumnezeu, acela va vedea multe căi concurente, numai cu condiția ca inima lui să fi atras cât de cât Duhul pur și ca mintea lui să fie clarvăzătoare. Iar dacă cineva îi va cere Divinității atotstăpânitoare cuvinte fățișe, acela să știe că nu e cumintre pretenția lui. Căci atâta timp cât celei mai mari părți a muritorilor nu i-a fost revelată divinitatea lui Hristos, nu se cuvine ca tainele extrem de neputincioase să fie împovărate cu o greutate de neînchipuit. Nu pentru cei începători este oportun cuvântul desăvârșit. Cine va încerca să ofere ochilor încă slabi strălucirea deplină a focului sau să-i umple cu o lumină excesivă? Mai bine să îi deprinzi pe îndelete cu lumina strălucitoare, ca să nu vatămi chiar izvoarele luminii dulci. Așa și cuvântul, dezvăluind pe deplin Dumnezeirea Împăratului Tată, a început a lumina marea slavă a lui Hristos, care a fost arătată puținilor înțelepți dintre oameni, și mai pe urmă, revelând mai clar Divinitatea Fiului, ne-a pus în lumină și divinitatea Duhului strălucitor. Pentru aceea El revărsa lumină puțină, iar cea mai mare parte ne-a rezervat-o nouă, împărtășindu-ni-se apoi cu îmbelșugare și prin limbi de foc Duhul care ne-a arătat semnele clare ale divinității sale atunci când s-a înălțat Mântuitorul de pe pământ."[133] Și mai

viguros este exprimată această idee în *Cuvântul XXXI* (al cincilea teologic): „De-a lungul veacurilor au existat două Transformări (μετάθεσις) celebre ale vieții umane, numite cele două Testamente care, după cunoscuta expresie a Scripturii, au fost două zguduiri ale pământului, σεισμοὶ γῆς (*Agheu 2, 7*). Una a dus de la idoli spre Lege, iar cealaltă de la Lege la Evanghelie. Eu binevestesc și un al treilea cutremur, trecerea de la cele de aici către cele de dincolo, către cele de neclintit și de nestârpit. Dar cu amândouă testamentele s-a întâmplat același lucru. Ce anume? Ele n-au fost introduse brusc de la bun început. De ce? Pentru că trebuia să știm că nu ne constrânge cineva, ci că încearcă să ne convingă. Căci ceea ce nu este de bunăvoie nici trainic nu este, precum nici râul nu poate fi ținut cu forța să nu curgă, nici planta nu poate fi împiedicată să nu crească. Iar ceea ce e de bunăvoie este și mai temeinic și mai de nădejde. În primul caz fapta este a aceluia care face uz de constrângere, iar în cel de-al doilea fapta ne aparține. Constrângerea îi este proprie unei puteri coercitive, iar convingerea este atributul justiției divine. De aceea Dumnezeu a hotărât că binele nu trebuie făcut celor ce nu-l voiesc, ci celor care îl voiesc." Astfel explică Sf. Grigorie Teologul gradualitatea abolirii idolilor, jertfelor și tăierii împrejur. „Cu aceasta vreau eu să asemăn și teologia, continuă sfântul părinte, dar într-un sens contrar. Căci dacă acolo transformarea se efectua prin abolire, aici desăvârșirea are loc prin adăugire. Însă problema e că Testamentul Vechi îl propovăduia clar pe Tatăl și mai puțin clar pe Fiul. Noul Testament ni L-a descoperit pe Fiul și ne-a dat indicii despre divinitatea Duhului; acum rămâne Duhul cu noi, dăruindu-ne cea mai clară cunoaștere despre El. Înainte de a se fi mărturisit Divinitatea Tatălui, era primejdios a se mărturisi în mod clar Divinitatea Fiului și, înainte de a-L recunoaște pe Fiul (mă voi exprima puțin cam tare), era riscant să fim împovărați cu propovăduirea Duhului Sfânt, să fim expuși primejdiei de a ne pierde ultimele puteri, așa cum li se întâmpla oamenilor ghiftuiți peste măsură sau ochilor încă slabi ațintiți spre lumina soarelui. Era nevoie ca lumina Treimii să-i lumineze pe oamenii luminați treptat prin adăugiri treptate, ταῖς κατὰ μέρος προσθήκαις, prin „suișuri", cum spune David (*Psalm 83, 6*), prin treceri de la slavă la slavă și prin reușite succesive. Cred că din această pricină și asupra ucenicilor Duhul se pogoară treptat, în măsura în care Îl pot primi: la începutul Evangheliei, după Patimi, după Înălțare; ba își exercită puterea prin intermediul lor (*Matei 10, 1*), ba li se dă prin suflare asupra lor (*Ioan 20, 22*), ba li se arată în chip de limbi de foc (*Fapte 2, 3*). De fapt, și Iisus Îl vestește gradual, după cum vei vedea și tu însuți la o citire mai atentă. «Și Eu voi ruga, spune El, pe Tatăl și alt Mângâietor vă va da vouă» (*Ioan 14, 16*), ca lumea să nu-L socotească dușman al lui Dumnezeu, vorbind în numele unei autorități străine. Apoi, deși întrebuințează expresia «va trimite», adaugă «în numele Meu» și, lăsând la o parte expresia «Îl voi ruga», reține cuvântul «va trimite» (*Ioan 14, 26*). Apoi zice «vă las» (*Ioan 14, 27*), arătând demnitatea Sa proprie. A mai spus apoi «va veni» (*Ioan 16, 13*), arătând puterea Duhului. Vezi strălumiările treptate, care strălucesc puțin câte puțin în fața noastră, și acea ordine a teologiei, φωτισμοὺς κατὰ μέρος ἡμῖν ἐλλάμποντας καὶ τάξιν θεολογίας, pe care și noi ar fi bine s-o respectăm: nici fără să spunem totul deodată și fără să ascundem totul până la capăt; căci primul lucru este imprudent, iar al doilea înseamnă ateism: prin primul ii poți uimi pe cei străini, iar prin al doilea îi poți înstrăina pe ai tăi. Mai adaug la cele spuse încă un lucru pe care, deși poate și altora le-o fi trecut prin minte, îl consider fructul propriei mele minți. Și după ce a propovăduit multe ucenicilor Săi, Mântuitorul mai avea încă multe de spus, după cum El însuși mărturisea, dar ucenicii (poate din cauzele expuse mai înainte) nu puteau atunci «să le poarte» (*Ioan 16, 12*), acesta fiind motivul pentru care le ascundea

de ei. Şi mai spunea încă Mântuitorul că vom fi învăţaţi despre toate de către Duhul ce va veni (Ioan 16, 13). La aceasta raportez eu şi însăşi divinitatea Duhului, care s-a descoperit cu claritate mai pe urmă, când această cunoaştere a devenit deja oportună şi accesibilă, după proslăvirea, binecuvântată, a Mântuitorului, după ce minunea a început a fi primită cu neîncredere."[151]

Sf. Grigorie Teologul afirmă caracterul gradual al apariţiei istorice a Duhului, dar e necesar să medităm şi asupra altui aspect: discontinuitatea revelaţiei Lui meta-istorice, la fel cum Împărăţia lui Dumnezeu are şi o manifestare gradual-istorică şi una discontinuă şi eshatologică[152], nereductibile una la alta. Altfel este de neînţeles prin ce anume starea finită, iluminarea făpturii, izgonirea morţii – pe scurt, „veacul viitor" – se deosebesc de starea prealabilă, aflată în expectativă, a veacului acestuia, în care moartea încă domină.

Astfel, ideea de Împărăţie a lui Dumnezeu şi cea de Duh Sfânt au o asemănare formală. Dar ea nu este numai formală. Învăţătura despre Duhul Sfânt ca Împărăţie a Tatălui, în calitatea ei de idee generală, îşi are fără îndoială rădăcinile în Evanghelie, iar apostolul Pavel îi dă şi o fundamentare verbală. „Căci împărăţia lui Dumnezeu ... este dreptate şi pace şi bucurie în Duhul Sfânt", le scrie el romanilor (Romani 14, 17). Ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ „în" sau „prin Duhul Sfânt", adică în neprihănirea, pacea şi bucuria săvârşite de Duhul Sfânt. Tocmai starea subiectivă de neprihănire, pace şi bucurie săvârşită de Duhul Sfânt este acea Împărăţie a lui Dumnezeu, care se găseşte „înăuntrul" nostru (Luca 17, 21), care este sămânţa de muştar a credinţei abia vizibilă, semănată în suflet. Însă încolţind şi arătându-se deasupra ogorului cu ce-i al meu şi numai al meu, deasupra domeniului subiectivităţii, vlăstarul sâmburelui de credinţă devine obiectiv, cosmic, universal. Liturghia şi Tainele iată manifestările exterioare ale Împărăţiei lui Dumnezeu în viaţa bisericească, iar săvârşirea de minuni şi proorocirile descoperă aceeaşi Împărăţie în viaţa personală a sfinţilor plăcuţi lui Dumnezeu. Şi noi cu toţii, zilnic, chemăm Plinătatea săvârşirii acestei Împărăţii: Îl chemăm pe Duhul Sfânt. Căci, după cum arată Sf. Grigorie de Nyssa[152], Rugăciunea domnească (la Matei 6, 10 şi la Luca 11, 2) prezenta o variantă notabilă, care a dispărut din textul modern, putând fi citită:

„Tatăl nostru... vie Împărăţia Ta, ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου" (Matei 6, 10 şi actualul Luca 11, 2), şi

„Tatăl nostru... vie Duhul Tău cel Sfânt peste noi şi să ne curăţe pe noi, ἐλθέτω τὸ ἅγιον Πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς" (vechiul Luca 11, 2).

Din confruntarea acestor variante ale unuia şi aceluiaşi pasaj, Grigorie de Nyssa deduce identitatea sensului expresiilor „Sfântul Duh" şi „Împărăţia lui Dumnezeu", adică faptul că „Duhul Sfânt este Împărăţie, Πνεῦμα τὸ ἅγιον βασιλεία ἐστίν". Apoi, sprijinindu-se pe această ultimă concluzie a sa, Sf. Grigorie dezvoltă remarcabila sa doctrină a Duhului ca „Împărăţie a Tatălui şi Ungere a Fiului"[153].

Împărăţia presupune un împărat. Împărat este Tatăl şi, prin urmare, în Duhul Sfânt se află măreţia împărătească a Tatălui Însuşi. Mai mult, Fiul născut din veşnicie de către Tatăl, deofiinţă cu El, tot din veşnicie primeşte

în Duhul Sfânt slava împărătească, proprie Tatălui. Duhul Îl încoronează pe Fiu cu slavă. Aceasta este activitatea de ungere a Duhului, şi dacă El, în raport cu Tatăl, este Împărăţia, atunci, în raport cu Fiul, este Ungerea, Chrisma. Grigorie de Nyssa supune încă o dată această concluzie a sa analizei cunoscutului psalm mesianic: „Te-a uns pe Tine, Dumnezeule, Dumnezeul Tău cu untdelemnul bucuriei, mai mult decât pe părtaşii Tăi" (Psalmi 44, 9; Evrei 1, 9). Cel ce unge este Tatăl, Cel uns este Fiul, Ungerea sau Untdelemnul bucuriei este Sfântul Duh[154].

Untdelemnul a fost întotdeauna un simbol al bucuriei, iar Duhul Sfânt este Mângâietorul, Paracletul, Dătătorul de bucurie. El este Adevăratul Untdelemn, Untdelemnul prin excelenţă, Untdelemnul care îndulceşte suferinţa inimii rănite, chinuite şi distruse.

De aceea numele „Hristos" (Χριστός – מָשִׁיחַ, Meshiah, Mesia – Unsul) conţine o indicaţie la treimitatea Ipostasurilor din Divinitate. „Mărturisirea acestui nume, spune Grigorie, conţine învăţătura despre Sfânta Treime, pentru că în acest nume este exprimată respectiv Fiecare din Persoanele în Care credem"[155]. „În El cunoaştem noi şi pe Cel Care Unge, şi pe Unsul, şi pe Cel prin Care este uns"[156]. Raportul de ungere al Duhului cu Fiul este şi mai precis arătat în cuvântul apostolului Petru către Corneliu: „(Adică despre) Iisus din Nazaret, cum a uns Dumnezeu cu Duhul Sfânt şi cu putere pe Acesta" (Fapte 10, 38)[157]. În virtutea acestei Ungeri, El este din veac Hristos şi Împărat, „este veşnic îmbrăcat cu mantia împărătească a Duhului, în care şi constă ungerea Lui"[158].

În acest fel, dacă mai înainte corelaţia Ipostasurilor se definea prin iubire, prin dăruirea de sine, printr-o epuizare intra-divină a Ipostasurilor, prin veşnică smerenie şi kenosis, acum, dimpotrivă, ea se defineşte ca o veşnică restaurare şi afirmare a Unuia de către Altul, ca proslăvire şi maiestuozitate. „Este din veci slăvit Tatăl, care există mai înainte de veacuri, iar slava Tatălui este veşnicul Fiu (Tatăl, dăruindu-Se Fiului, îşi găseşte în El slava Sa), la fel cum şi slava Fiului este Duhul lui Hristos"[159].

Primul moment al vieţii intra-divine, pe care l-am examinat mai înainte, constă din transmiterea reciprocă de iubire *tragică, sacrificială*, din epuizarea reciprocă de sine, din sărăcirea şi umilirea Ipostasurilor; *cel de-al doilea* moment, pe care îl examinăm acum, este parcă o curgere inversă, aproape inaccesibilă în mod direct pentru noi, cei care n-am dobândit Duhul şi cunoaştem îndeaproape doar pe Dumnezeul Jertfei. Pentru făptură nu a început încă restaurarea şi slava, a cărei revelaţie o aşteaptă gemând şi chinuindu-se (cf. Romani 8, 19-23). Dar în ordinea supra-temporală a vieţii Trinitare este veşnic acest moment al iubirii *de răspuns*, al iubirii triumfătoare, care Îl proslăveşte pe Cel Care iubeşte şi Îl restaurează: este transmiterea slavei de la un Ipostas la Altul. „Fiul se proslăveşte prin Duhul, prin Fiul se proslăveşte Tatăl; dimpotrivă, Fiul primeşte slava de la Tatăl şi Cel Unul-Născut se preface în slava Duhului, pentru că prin ce se proslăveşte Tatăl dacă nu prin slava Celui Unul Născut şi prin ce se proslăveşte Fiul, dacă nu prin măreţia Duhului?"[160] Astfel, Duhul Sfânt este Χρῖσμα βασιλείας, Ungerea Împărăţiei, este Ἀξίωμα βασιλείας, Rangul împărătesc. Dar aceste nume Îi sunt aplicabile Lui pentru lucrarea Sa intra-Treimică. El nu este semnul

vieții divine, nu este demnitatea și atributul Divinității, ci „Împărăția vie esențială și personală, βασιλεία δὲ ζῶσα καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος, Πνεῦμα τὸ ἅγιον"[201], tot o Persoană, a Cărei lucrare necondiționată (în calitate de A Treia Persoană a Sfintei Treimi) este de a fi Împărăția Tatălui și Ungerea Fiului.

O învățătură asemănătoare despre activitatea de ungere a Duhului a dezvoltat o Sf. Irineu de Lyon[202]. Însă, fără să mă opresc la el, voi trece la Sf. Maxim Mărturisitorul. Iată cum gândește acesta.

> După Sf. Maxim Mărturisitorul[203], primele cuvinte ale rugăciunii Tatăl nostru conțin o indicație la Tatăl, la Numele Tatălui și la Împărăția Tatălui, pentru ca de la începutul rugăciunii să ne deprindem a cinsti Treimea, chemând-O și închinându-ne Ei. Căci Numele lui Dumnezeu Tatăl, fiind esențial și ipostatic, este Fiul Unul-Născut al Tatălui. Iar Împărăția lui Dumnezeu-Tatăl, fiind esențială și ipostatică, este Duhul Sfânt. Căci ceea ce Matei numește aici Împărăție, alt evanghelist numește Duh, spunând: «Vie Duhul Tău Sfânt ca să ne curețe». Căci Tatăl are acest Nume nu ca o achiziție nouă, și Împărăția nu o înțelegem ca o demnitate contemplată în El. Pentru că El n-a început să fie, nu începe să fie nici Tată, nici Împărat. Dar fiind dintotdeauna, El este întotdeauna Tată și Împărat, neavând câtuși de puțin început nici pentru existența Sa, nici pentru a fi Tată sau Împărat. Dacă El este Cel care este și este întotdeauna Tată și Împărat, atunci înseamnă că și Fiul și Sfântul Duh co-există întotdeauna, esențial și ipostatic, cu Tatăl. Ei există din El și în El natural, mai presus de cauză și cuvânt, dar nu după El au început să fie, nu conform legii cauzalității, nu mai târziu. Căci corelația Persoanelor Divinității are forța de existență în comun și nu ne permite să gândim că Unul dintre Cei ce se găsesc în corelația arătată ar fi după Celălalt.

Așa învață Sf. Maxim Mărturisitorul.

În jurul Duhului Sfânt se concentrează toate nedumeririle, toate dificultățile și chinurile vieții noastre, iar în revelația Lui se află toate speranțele. Să ne rugăm deci *împreună* pentru ca Duhul Sfânt să se arate, să invocăm *împreună* cu tainica chemare a lui Simeon Noul Teolog[204]:

„Vino, lumina adevărată! Vino, viața veșnică! Vino, taină ascunsă! Vino, comoara mea fără nume! Vino, lucru negrăit! Vino, față ce fugi de înțelegerea omenească! Vino, veghe neîncetată. Vino, nădejde adevărată a celor ce caută mântuirea. Vino, înviere a morților. Vino, puternice, Tu totdeauna pe toate le săvârșești, le prefaci și le schimbi doar dintr-o mișcare de deget. Vino, Cel ce ești cu desăvârșire nevăzut, neatins, nepipăit. Vino, Tu, Cel ce rămâi permanent în nemișcare, deși în fiecare clipă vii la noi, cei ce zacem în cele mai de jos, cu toate ca Tu locuiești în cele mai presus de toate cerurile. Vino, numele cel mai dorit și cel mai des întâlnit, însă a spune despre Tine ca ești Tu sau a ști de ce natură și de ce gen ești – nu ne este dat nouă. Vino, bucurie veșnică. Vino, coroana ce nu Te veștejești. Vino, mantie a marelui Dumnezeu și Stăpân al nostru. Vino, brâu transparent precum cristalul și cu pietre scumpe împodobit. Vino, scut de neînvins. Vino, mantie împărătească și mână dreaptă a măreției sfinte. Vino, bietul meu suflet a avut și are nevoie de Tine. Vino, singuraticule, către un mâhnit, căci sunt singur, după cum vezi. Vino, m-ai despărțit și m-ai făcut singur pe pământ. Vino, Te-ai prefăcut

în nevoia mea și ai făcut ca să am nevoie de Tine, de Tine, la care nimeni nu poate ajunge. Vino, răsuflare și viață a mea. Vino, mângâiere a ticălosului meu suflet. Vino, bucurie și slavă și mângâiere necurmată a mea. Mulțumire Îți aduc Ție, pentru că aici, în mijlocul tulburării, al schimbării și învălmășelii, Tu Te-ai făcut de un duh cu mine și, cu toate că ești Dumnezeu Cel mai presus de toate, ai devenit pentru mine totul în toate! Băutură negrăită, Tu nu poți fi nicidecum luată de la mine, și Te prelingi neîncetat în gura sufletului meu și curgi din belșug în izvorul inimii mele. Haină strălucitoare care și pe demoni îi arzi. Jertfă curățitoare. Mă speli cu lacrimi neîncetate și sfinte, vărsate din belșug datorită prezenței Tale de cei la care vii. Mulțumire Îți aduc Ție, pentru că zi neînserată Te-ai făcut pentru mine și soare de pururea strălucitor al mântuirii. Tu nu ai unde Te ascunde și ca să Te umpli lumile. Niciodată nu Te-ai ascuns de cineva, dar noi înșine ne ascundem de Tine, atâta timp cât nu vrem să venim la Tine. Căci unde Te-ai putea ascunde, dacă nu ai loc pentru odihnă? Sau de ce Te-ai ascunde Tu, care nu disprețuiești pe nici unul dintre noi, care nu Te temi de nimic? Și acum fii și din mine cort de rugăciune, blândule Doamne, și sălășluiește în mine și nu Te desprinde până la moarte, nu Te despărți de mine, robul Tău, pentru ca eu și la sfârșitul meu, și după sfârșitul meu să mă găsesc și să împărățesc cu Tine, care ești Dumnezeu peste toți împărații. Rămâi, Doamne, și nu mă lăsa singur, ca atunci când vor veni dușmanii mei, care tot timpul așteaptă să mi înghită sufletul, să Te găsească și ei sălășluind în mine și să fugă de tot și să nu izbutească asupra mea, fiindcă Te vor vedea pe Tine, cel mai puternic dintre toate, stând acolo, înlăuntrul meu, mutat în lăcașul umilitului meu suflet. Cu adevărat, precum nu m-ai uitat pe mine, Doamne, când eram în lume, și precum fără știrea mea m-ai ales pe mine și m-ai îndepărtat de lume și m-ai pus în fața slavei Tale, tot așa apără-mă și acum prin sălășluirea Ta în mine, acum când sunt cu totul neclintit, întotdeauna nemișcat, pentru ca văzându-Te în fiecare zi, eu, muritorul, să trăiesc având u-Te pe Tine, ca eu, sărmanul, să fiu întotdeauna bogat. Așa voi fi mai puternic decât toți împărații, și gustând și sorbind din Tine, și înveșmântându-mă în fiecare ceas în Tine, să mă desfăt cu mângâierea cea negrăită a fericirii. Pentru că Tu ești tot binele și toată podoaba și toată dulceața, și Ție Ți se aseamănă slava Sfintei Treimi celei deoființă, care se proslăvește în Tatăl și Fiul și Duhul Sfânt și care este cunoscută și cinstită și lăudată de toată adunarea credincioșilor acum și întotdeauna până la nemărginirea veacurilor. Amin"

Amin. Amin. Amin.

Quocumque ferar Drept din toate părțile

VII. Scrisoarea a VI-a: *Contradicția*

Prin Duhul Sfînt, prin Duhul Adevarului se vestește făpturii Adevarul Aici în momentul cînd conștiința se ridică deasupra „dublului hotar al spațiului și timpurilor" și intră în veșnicie aici, în clipa aceasta a vestirii Cel ce vestește Adevarul și Adevărul vestit coincid total. În manifestarea Duhului Adevărului adică în lumina taborica, *forma* Adevarului și *conținutul* Adevărului sunt același lucru Însă percepută și însușită de către făptura cunoașterea Adevarului coboară în timp și spațiu, în timpul varietații persoanelor și în spațiul varietății societaţii. Prin unitatea imediată a formei și conținutului este supusă unei rupturi duble și *cunoașterea Adevărului* devine *o cunoaștere despre Adevăr* Iar o cunoaștere despre Adevăr este *adevăr*

Fară îndoială că alaturi de Adevar există in mod necesar și *adevărul* dacă alături de Dumnezeu exista și *făptura* Existența adevarului nu este decât o altă exprese a faptului însuși de existență a făpturii ca atare adică a făpturii care se găsește in timp prin multiplicitatea sa personală și în spațiu prin multiplicitatea sa socială Prezența adevărului este echivalentă cu prezența făpturii Dar exista oare făptura însăși?

Problema e că, filozofic, nu se poate raspunde dinainte la aceasta întrebare

Făptura este făptură tocmai în virtutea faptului că nu este Existența Absolut Necesara și prin urmare existența ei nu poate fi câtuși de puțin dedusă nici din *ideea* de Adevar acest prim motor al oricărei înțelegeri dar nici chiar din *faptul* existenței Adevărului, din Dumnezeu.

În pofida acosmismului lui Spinoza și a panteismului majorității gânditorilor, din natura lui Dumnezeu nu se poate deduce nimic cu privire la existența lumii căci actul creațiunii – oricum l-am considera fie ca un act instantaneu și tangibil in mod istoric, fie ca un act progresiv și revarsat peste întregul timp istoric, fie ca revelându-se într-un proces istoric infinit, fie, în

sfîrșit, ca un act pre-etern –, cu toată varietatea de interpretări pe care le oferă acest act trebuie inevitabil conceput ca *liber*, adică provenit din Dumnezeu în afara necesității[205]

Existența făpturii, adică a neputinței noastre, repet, nu este deductibilă nici prin cele mai subtile raționamente și, dacă gânditorii încearcă totuși s-o facă, se poate spune cu anticipație sau că procedează la un truc logic sau că abolesc statutul de făptură, dat de Dumnezeu, al făpturii, coborând făptura, care este o persoană, deși neputincioasă, de la nivelul unei existențe teomorfe și creatoare, la nivelul comun al unei existențe abstracte, de atribut sau mod al Divinității Așadar, existența adevărului *nu poate fi dedusă*, ci numai *demonstrată* prin experiență: prin experiența vieții, noi descoperim și asemănarea noastră cu Dumnezeu, și neputința noastră; numai experiența vieții ne descoperă persoana noastră și libertatea noastră spirituală Nu-i stă în puterea filozofiei să deducă *faptul adevărului* dar daca el îi este deja dat filozofiei, ea are datoria sa întrebe despre proprietățile structura și natura adevărului uman adevar care deși dat de Dumnezeu este dat totuși în omenire și omenirii Cu alte cuvinte este *legitimă* întrebarea privitoare la structura formală a adevarului la organizarea lui rațională atunci când conținutul lui este insuși Adevărul Sau e încă oportun să ne întrebăm cum se prezintă Adevarul divin rațiunii umane?

Pentru a raspunde la întrebarea despre structura logica a adevărului trebuie să ținem minte că adevarul este adevăr anume relativ la Adevăr și nu la altceva adica se află intr-o anumită concordanță cu Adevărul *Forma* adevărului este capabilă să mențină conținutul sau Adevarul numai atunci când într-un *anumit fel* – chiar și în mod simbolic – are în sine ceva din Adevar Cu alte cuvinte *adevărul* trebuie să fie in mod necesar emblema unei anumite proprietăți fundamentale a *Adevărului* Sau în sfîrșit, fiind *acum și aici*, el trebuie să fie simbolul Veșniciei

Deși dar in făptură, adevarul trebuie să fie monograma Divinitații. Fiind de aici el trebuie sa fie ca și când n-ar fi de aici Prin culorile contingenței el trebuie să contureze Necontingentul În vasul fragil al cuvintelor omenești trebuie să incapa pururea indestructibilul Adamant al Dumnezeirii Făptura se zbuciumă și se zvârcolește in rabufnirile viforoase ale Timpului, dar adevărul trebuie sa ramână Făptura se naște și moare și generații după generații se succed dar adevărul trebuie să fie nesupus putrezarii. Oamenii polemizeaza și se contrazic dar adevarul trebuie să fie indiscutabil și mai presus de orice controversa. Opiniile oamenilor se schimbă de la țară la țară și din an in an dar adevarul pretutindeni și întotdeauna este unul și identic cu sine Pe scurt, adevarul este ceva în care toți au crezut pretutindeni și întotdeauna, deoarece fiind universal în realitate și în sensul propriu al cuvântului, așa cum arată însăși semnificația și sensul cuvantului, este ceea ce cuprinde pe cât posibil totul *quod ubique quod semper, quod ab omnibus creditum est hoc est etenim vere proprieque catholicum, quod ipsa vis nominis rationque declarat quae omnia fere universaliter comprehendit*"[206] Dar aceasta cerință poate fi satisfăcută numai daca urmam universalul, vechiul și consensul, *si sequamur universitatem, antiquitatem consensionem*"[207] *Orice adevăr trebuie să fie o formula neconditionată*

Dar cum e posibil acest lucru? Cum se poate construi formula *necondiționată* a Adevarului divin din materialul *condiționat* al minții omenești?

Cunoștința este dată sub forma unei oarecare judecăți, altfel spus ca sinteză dintre un oarecare subiect S și un oarecare predicat P. De aici nu este exclusă nici judecata analitică, nici chiar cea de identitate, căci și în ele subiectul și predicatul sunt, într-un sens, diferite, mai întâi trebuie făcută distincția între ele, pentru a le reuni ulterior[209]. Or dacă orice judecată este sinteza unei dualități, atunci de ce n-ar fi posibilă și o *altă* sinteză, dintre subiectul dat S și *un alt* predicat P? Apoi, de ce subiectul dat S nu ar putea fi relaționat cu negația lui P, cu non-P? E clar că orice judecată este *contingentă*, adică i se poate opune o obiecție sub forma unei alte judecăți contrare și chiar contradictorii. Și dacă până acum și până aici nu a intervenit nici o obiecție de acest fel, faptul acesta nu garantează deloc caracterul irefutabil al judecății noastre altă dată și altundeva.

Viața este infinit mai bogată decât definițiile rațiunii și de aceea nici o formulă nu poate cuprinde toată plinătatea vieții. Deci nici o formulă nu poate substitui viața însăși în creația ei, în edificarea noului în fiecare moment și pretutindeni. Prin urmare, întotdeauna și pretutindeni definițiile rațiunii sunt și vor fi supuse unor obiecții. Obiecțiile cu privire la formulă sunt ele însele formule, contra-judecăți, care rezultă din aspecte ale vieții complementare aspectului dat, din aspecte ale judecății care sunt contrare sau chiar contradictorii în raport cu formula dată, supusă contestării.

O formulă rațională poate fi mai presus de atacurile vieții atunci și numai atunci când *absoarbe întreaga viață* cu toată diversitatea și cu toate contradicțiile ei prezente și viitoare. O formulă rațională nu poate fi adevăr decât atunci când, ca să zicem așa, prevede toate obiecțiile și le răspunde. Dar pentru a *prevedea* toate obiecțiile, nu ele trebuie luate în mod concret, ci limita lor. De aici rezultă că adevărul este o judecată care conține în sine și limita tuturor respingerilor ei sau, altfel spus, adevărul este o judecată *care se contrazice pe ea însăși*.

Caracterul necondiționat al adevărului, din punct de vedere formal, constă chiar în faptul că el își presupune și își acceptă *anticipat* negația și răspunde îndoielii privitoare la autenticitatea sa *primind* în sine această îndoială, chiar în limita ei. Adevărul este adevăr tocmai pentru că nu se teme de nici un fel de contestări; și nu se teme deoarece el însuși vorbește contra sa mai mult decât poate să spună orice negație, dar această negație de sine adevărul o combină cu o afirmație. Pentru rațiune, *adevărul este o contradicție* și această contradicție devine evidentă imediat ce adevărul primește o formulare verbală. Fiecare dintre propozițiile contradictorii este conținută în judecata adevărului și de aceea prezența fiecăreia este demonstrabilă în mod necesar cu același grad de convingere. Teza și antiteza formează *împreună* expresia adevărului. Cu alte cuvinte, adevărul este o *antinomie și nu poate să nu fie astfel*[209].

De fapt, nici nu trebuie să fie altfel, căci se poate afirma dinainte că pentru cunoașterea adevărului este nevoie de viață duhovnicească și, prin urmare, de asceză. Or asceza rațiunii este credința, adică renunțarea la sine. Actul de renunțare la sine al rațiunii este chiar exprimarea unei antinomii. Într-adevăr, numai într-o antinomie se poate *crede*, orice judecată non-antinomică este sau recunoscută, sau negată de către rațiune, fiindcă nu depășește

hotarul izolării egoiste a rațiunii. Dacă adevărul ar fi non-antinomic, atunci rațiunea, frecventându-și întotdeauna propriul domeniu, n-ar avea un punct de sprijin, nu ar vedea obiectul extra-rațional și, prin urmare, nimic nu ar determina-o să înceapă asceza credinței. Acest punct de sprijin este *dogma*. De la dogmă începe chiar mântuirea noastră, căci numai dogma, fiind antinomică, nu ne îngrădește libertatea și dă curs liber credinței benevole sau necredinței viclene. Căci nu poți *forța* pe cineva să creadă, așa cum nici nu-l poți forța să nu creadă; după cum spune Fericitul Augustin[210], „*nemo credit nisi volens*, nimeni nu crede altfel decât benevol"[211].

Cele de mai sus au fost spuse pentru simplificarea lucrurilor, presupunând că în logică plecăm de la judecăți, și atunci adevărul s-a dovedit a fi o *antinomie a judecăților*. Dar nu e greu de văzut că, din alt punct de vedere, conform logicii *conceptelor*, am fi ajuns la un rezultat asemănător, și anume că adevărul este o *antinomie a conceptelor*. Desigur, cele două concluzii se reduc la una singură, căci antinomia conceptelor nu este decât din punct de vedere *psihologic* ceva diferit de antinomia judecăților. Căci fiecare concept poate fi transformat într-o judecată corespondentă și invers. Din punct de vedere logic, în general există în rațiune elemente ce țin de genuri conjugate. Iar aceste elemente pot fi reduse unul la altul și de aceea se pot substitui unul altuia în raționamente, așa că teoria lor formală este una și aceeași. Dar un acest lucru este important pentru noi, ci numai legătura antinomică dintre elemente în adevăr.

Adevărul este o antinomie. Această concluzie importantă a reflecțiilor noastre pretinde o exprimare mai riguroasă. Cu alte cuvinte, este necesară o *teorie formală* și logică a *antinomiei*. Iată una dintre căile comode de a ajunge la ea. Este fundamentată pe algoritmul logistic[212], ce se pretează foarte bine la transcripția abreviată a operațiilor logice. De aceea, înainte de a prezenta sistemul nostru, ar fi util să ne amintim semnificația unor simboluri logistice. După cum se știe, principiul prim și esențial al metodelor simbolice moderne ale logicii este

$$p \supset q \qquad (I)$$

adică principiul *implicației* (dacă p și q reprezintă propoziții) și al *incluziunii* (dacă p și q reprezintă clase). Pentru a face mai precisă expunerea noastră, prin p și q vom înțelege propoziții, adică produse ale unui act de judecată, deși am fi la fel de îndreptățiți să notăm și *clasele* cu aceleași simboluri. Dar fie că „⊃" este semnul *implicației*, fie că este al *incluziunii*, sau, cu alte cuvinte, dacă prin p și q se înțeleg fie propoziții, fie clase, formula noastră (I) exprimă în esență unul și același fapt: că adevărul lui q este în relație cu adevărul lui p; acest fapt este exprimat prin cuvintele „prin urmare", „înseamnă", „ergo".

$p \supset q$ adică „p, prin urmare q", „p, deci q". Acest „prin urmare", acest „deci", acest „ergo", sub forma dezvoltată, exprimă sensul că:

„dacă p este adevărat, atunci și q este adevărat"

sau

„dacă q este fals, atunci și p este fals";

sau

„nu se poate ca p să fie adevărat, iar q fals"

sau, în sfârșit (expresia cea mai preferabilă, datorită lipsei de ambiguitate)

„sau p este fals, sau q este adevărat"[213].

Această ultimă formulare permite să fie înțeleasă echivalența operației de incluziune „⊃" și a operației de adițiune logică ∪. Într-adevăr, combinația simbolurilor

$$p \cup q \tag{II}$$

adică operația de adițiune logică, nu înseamnă altceva decât caracterul alternativ al factorilor p și q

„sau p este fals sau q este adevărat",

sau, în formă simplificată,

„p sau q"[214]

De aici rezultă clar că se poate scrie ecuația logică a celor două operații, și anume:

$$p \supset q \;=\; \rho \cup q \tag{III}$$

unde semnul „–" înaintea lui p semnifică negația („negation"), sau, mai precis, negativul („négative") al lui p, căci, în general, în logistică, orice simbol însoțit de semnul – dă negativul său[215].

Mai amintim în continuare că semnul ∩ este un operator al înmulțirii logice – adică, plasat între două simboluri sau grupuri de simboluri, el indică coexistența (conjuncția) acestor simboluri sau grupuri de simboluri[216]. Să mai amintim, în sfârșit, și că prin simbolul V se notează „adevărul" *Veritas*, iar prin simbolul V răsturnat, adică prin Λ, se marchează negația adevărului, –V sau falsul[217], și atunci dispunem de toate datele pentru a defini logic antinomia P și expresia schemelor ei, este tocmai ceea ce căutăm.

Reflecțiile noastre despre antinomie decurg, în mod firesc, din procedeul reducerii la absurd, raționament aplicat în matematică de către Euclid pentru demonstrarea celei de-a XII a propoziții din cartea a IX-a a *Principiilor*[218], iar în filozofie este întrebuințat de către dogmatiști pentru a respinge radical argumentele sceptice îndreptate împotriva caracterului demonstrabil al adevărului[219]; acest procedeu a fost frecvent întrebuințat mai târziu atât de către matematicieni, cât și de către filozofi[220] și s-a răspândit chiar în cercurile largi ale societății, slujind scopurilor dialecticii de salon sau în familie, după cum rezultă, de exemplu, dintr-o descriere făcută de Turgheniev în romanul *Rudin*[221]. În pofida faptului că este foarte răspândit în uzul practic, procedeul a fost mult timp ignorat de către teoria logică a raționamentelor și de abia cu vreo zece ani în urmă a fost semnalat de un adept al logisticii, G. Vailati din școala lui Peano[222].

Totuși, nici publicul larg, care l-a utilizat aproape inconștient, nici filozofii și matematicienii, care l-au întrebuințat în mod semi-conștient, nici chiar Vailati, care îl înțelesese în teorie, n-au remarcat că acest procedeu este insuficient pentru atingerea scopurilor propuse, și nici nu au observat raportul lui cu teoria antinomiei.

În simbolica logistică, această metodă se exprimă printr-o formulă simplă:

$$-p \supset p \;\supset\; p \tag{IV}$$

adică „dacă negativul unei propoziții (sau, respectiv, al unei clase) implică această propoziție (sau, respectiv, această clasă) pe care o neagă, atunci propoziția este adevărată", și *la négation d'une proposition implique cette proposition même, celle-ci est vraie*[223].

Logica explică și justifică acest raționament paradoxal. Într-adevăr, conform formulei (III),

$$-p \supset p \;=\; -(-p) \cup p \tag{III}$$

dar, conform principiului dublei negații[224]

$$(\,p) = p \tag{V}$$

și, prin urmare

$$-p \supset p \;=\; p \cup p \tag{III''}$$

Dar se înțelege că alternativa „p ∪ p", adică „p sau p", atrage după sine irefutabila afirmație a lui p, așa încât

$$p \cup p \;\supset\; p \tag{VI}$$

adică,

$$-p \supset p \;\supset\; p$$

ceea ce era de demonstrat.

Iată calea indicată de logică. Dar este suficientă? Cu alte cuvinte, raționamentul lui Euclid și al altora ca el este riguros demonstrativ? Desigur că nu. Pentru a ne convinge de aceasta, este suficient să-l notăm pe –p cu q

$$-p = q \tag{VII}$$

Este clar că nu avem nici un motiv să excludem anticipat și pentru q posibilitatea celor spuse până aici despre p, adică să nu admitem că formula (IV) îi este aplicabilă și lui q. Deci nu este exclusă posibilitatea ca

$$-q \supset q \;\supset\; q \tag{VIII}$$

sau, substituind termenii corespondenți din formula (VII)

$$-(-p) \supset (\,p) \;\supset\; -p \tag{VIII'}$$

sau, în sfârșit, în virtutea formulei (V)

$$p \supset -p \;\supset\; -p \tag{IX}$$

Așa încât nu numai p (V) este demonstrat, ci și non-p (IX). Astfel am obținut două demonstrații la fel de neîndoielnice, care compun antinomia P. Iată deci

SCHEMA LOGICĂ A ANTINOMIEI P

TEZA p

Se poate presupune sau teza p, sau negația ei, antiteza –p. În primul caz nu este necesar să demonstrăm teza, iar în cel de-al doilea caz, după cum se poate constata, din antiteză se deduce din nou teza, așa că obținem alternativa: „sau teza, sau teza"

$$p \cup p$$

adică se afirmă teza p.

În formulă:

$$-p \supset p \;\supset\; p \cup p \;\supset\; p$$

Așadar, dacă afirmăm în mod direct teza sau dacă o negăm, oricum nu o putem ocoli.

ANTITEZA –p

Se poate presupune sau antiteza –p, sau negația ei, anti-antiteza –(–p). În primul caz nu este necesar să demonstrăm antiteza, iar în al doilea caz se constată că din teză se deduce din nou antiteza, așa că obținem alternativa: „sau antiteza, sau antiteza"

$$-p \cup -p,$$

adică se afirmă antiteza –p.

În formulă:

$$-(-p) \supset -p \;\supset\; -p \cup -p \;\supset\; -p$$

Așadar, dacă afirmăm în mod direct antiteza sau dacă o negăm, oricum nu o putem ocoli.

Folosind metode și operații de logică pură, am demonstrat posibilitatea antinomiei în cel mai riguros sens al cuvântului.

De aici, în primul rând, este necesar să tragem concluzia privitoare la caracterul insuficient al formulei logice (IV), care se aplică la demonstrația unei teze p dacă nu este exclusă posibilitatea formulei (IX): prezența tezei nu garantează câtuși de puțin inexistența antitezei; dimpotrivă, teza presupune întotdeauna antiteza în domeniul spiritului și o presupune adesea în alte domenii. Cu alte cuvinte, de fiecare dată este necesar nu numai să ne convingem de adevărul tezei p, ci și să verificăm dacă ea nu este jumătatea unei antinomii.

Apoi, procesul propus ne permite să dăm următoarea definiție simbolică a antinomiei:

$$P = (p \cap -p) \cap V \qquad (X),$$

pentru înțelegerea căreia e necesar să ținem minte că V este semnul adevărului, *Veritas*, iar „$\cap$" este operatorul înmulțirii logice, adică simbolul coexistenței termenilor între care este plasat. Traducând formula (X) în limbaj obișnuit, vom spune: „Antinomia este o propoziție care, fiind adevărată, conține totodată și teza și antiteza, așa încât nici o obiecție nu o poate afecta". Iar adăugarea simbolului V plasând antinomia mai presus de nivelul comun al rațiunii, distinge antinomia P de falsul Λ (V răsturnat sau −V), care se află în planul rațional și se definește prin formula[225]

$$\Lambda = p \cap -p \qquad (XI)$$

Dar ce este acest factor V în definiția antinomiei? Din punct de vedere *formal* el este rezultatul unui proces care stabilește într-un fel sau altul că P este adevărată, pe când celelalte două procese dovedesc că P prin structura sa reprezintă p și, de asemenea, −p. Astfel, în logica pură, V nu indică în definiția lui P decât situația acesteia și atitudinea ce trebuie adoptată față de ea. V, ca să zicem așa, este față de P ca un deget care arată spre ea, dar nu este o parte componentă a structurii lui P. Prin componența sa, P nu se deosebește câtuși de puțin de simpla contradicție Λ și prin urmare, în domeniul rațional, doar autoritatea este acel deget care marchează vendicitatea lui P în comparație cu Λ. Iată de ce pentru catolicism, care s-a cufundat în psihic, deci în rațional, dar care are totuși ca obiect spiritualul, și prin urmare antinomicul, iată deci de ce pentru catolicism autoritatea este *totul* și *fără* autoritatea de fier, fără indicațiile papei, catolicul nu are forța de a trăi. În plan suprasensibil și deci supraraţional, factorul V din definiția antinomiei reprezintă un semn caracteristic al ei: unitatea ei suprasensibilă. În Duhul Sfânt această unitate, această realitate sunt resimțite și cunoscute în mod direct.

Pentru mai multă claritate, formula (X) poate fi dezvoltată și transcrisă astfel:

$$-p \supset p \;\cap\; p \supset -p \;\supset\; (p \cap -p) \cap \Lambda = P \qquad (XII)$$

adică „dacă antiteza atrage după sine teza și totodată teza atrage după sine antiteza, atunci ansamblul format de teză și antiteză, dacă nu este fals, este o antinomie". Aceasta este *formula antinomiei*. Nu este greu de constatat că Immanuel Kant încerca să adapteze la această schemă antinomiile sale. De altfel într-un mod mai mult sau mai puțin evident la această schemă sunt în general adaptate toate antinomiile pe care le expune filozofia[226].

Așadar, adevărul este o antinomie. Însuși cuvântul „antinomie", ca termen filozofic, este foarte recent: nu apare înainte de Kant, dar și el îl utilizează de-abia în *Critica rațiunii pure*, adică în anul 1781. Anterior fusese un termen juridic și, în parte, teologic. Dar pe cât de târziu apare termenul „antinomie",

pe atât de timpuriu apare *ideea* de caracter „auto-contradictoriu" al rațiunii, până acum în legătură cu acest termen. Se poate chiar presupune că această idee a apărut inițial ca simplă reflectare a organizării complexe, fertilă în opoziții, proprie atât individului, cât și societății anticei Elade.

„Pe ce se bazează superioritatea intelectului grec?" întreabă un istoric al gândirii elene. „Secretul progresului său uimitor, răspunde el[227], constă în *combinația contrariilor*. O extraordinară bogăție a fanteziei creatoare și, alături de ea, îndoiala întotdeauna trează, cercetătoare, care nu cedează în fața nici unei îndrăzneli; o capacitate puternică de a generaliza alăturată unui acut spirit de observație, care depistează toate particularitățile fenomenului; o religie care îi satisfăcea pe deplin necesitățile sufletești și nu încătușa rațiunea, care analiza creațiile ei. La toate acestea trebuie să adăugăm numeroasele centre spirituale rivale, care se concurau reciproc, permanenta fricțiune dintre forțe, care excludea orice posibilitate de stagnare și, în fine, o organizare politică și socială destul de strictă pentru a pune stavilă «aspirațiilor ușuratice și puerile» ale imprudenților și destul de elastică pentru a nu îngrădi avântul îndrăzneț al intelectelor superioare. În această combinație de daruri și circumstanțe se poate întrezări izvorul preeminenței la care spiritul elen a ajuns în domeniul cercetării științifice." Dar cum începe percepția vie a antinomicității?

Trăia în Asia Mică un om de o inteligență tragică, poate cel mai sensibil la adevăr dintre toți filozofii Antichității. Cel puțin, nu avea acea uscăciune interioară care prea adesea mortifică sufletul gânditorilor de profesie. Iată de ce contemporanii l-au numit ὁ Σκοτεινός, Obscurul. Iar numele lui era Heraclit. Și, după cum se spunea, el toată viața a deplâns starea tragică a sa și a lumii[228].

Acest Heraclit a fost primul care a simțit în mod clar că există Dumnezeu-Cuvântul, a descoperit pentru prima dată armonia supremă și unitatea supralumească a existenței. „Nu pe mine ascultându-mă, ci ascultând Adevărul, spunea el, este înțelept să recunoaștem că toate sunt una". „Înțelepciunea este una (prin ea se înțelege acea Rațiune care guvernează totul prin totul)". „Rațiunea este pentru toți una și aceeași". Tocmai acest filozof, care aspira la „inima impasibilă a Adevărului incontestabil", după cum se exprima Parmenide[229], nu a încetat toată viața să insiste asupra divizării, fracționării și caracterului antinomic al vieții noastre pământești. Descoperind armonia desăvârșită a Cuvântului cu toată acuitatea posibilă pentru cineva care a trăit înainte de Hristos, a văzut discordia lăuntrică a lumii. Ulterior descoperirea au făcut-o și alții, în repetate rânduri, și chiar păianjenii și lăcustele lui Spinoza când auzea vorbindu-se despre război[230] pot fi puse pe seama unei contemplații a Substanței unice. E posibil chiar ca la apostolul Pavel, într-o formă purificată și spiritualizată, să se manifeste același sentiment pios și exaltat când, în *Epistola către Romani*, contemplă de la înălțimea veșniciei orbirea poporului evreu.

Dar la acest „creștin anterior creștinismului"[231], această nouă percepție a dualismului dintre cele de jos și cele de sus era și mai acută, deoarece era cu totul neîmpăcată. „Oamenii trebuie să știe, exclamă el, că războiul este

pretutindeni și că dreptatea este dușmănie căci totul se naște și totul dispare datorită dușmăniei." „Războiul este strămoșul și stăpânitorul a toate." „Oamenii (oameni fără minte! oare nu pe voi v-a deplâns toată viața filozoful?) nu înțeleg în ce fel se acordă contrariile. Armonia lumii constă dintr-o combinație de tensiuni și atenuări, cum se întâmplă în cazul unui arc sau al unei lire (când se întinde și se slăbește coarda). Reacția apropie. Din contrarii se formează o armonie perfectă. Totul se produce datorită disensiunii." „Și de aceea „unește întregul cu neîntregul, acordatul și non-acordatul, consonantul și disonantul. Totul dă una și una dă totul". „Pentru Dumnezeu totul este frumusețe, bine și justețe; pentru oameni un lucru este just, altul nu." Lumea este tragic de frumoasă în diviziunea ei. Armonia sa constă în disonanță, unitatea ei – în discordie. Astfel se prezintă doctrina paradoxală a lui Heraclit, care a fost mai apoi dezvoltată în mod paradoxal de către Friedrich Nietzsche, în a sa teorie a „optimismului tragic". Tonul fundamental al sentimentelor sale, seva și floarea lor sunt perfect definite doar de un fragment alcătuit numai dintr-un singur cuvânt: „ΑΓΧΙΒΑΣΙΗ. CONTRADICȚIE"[232]

Contradicție! Îți vine să repeți după Heraclit plângerea lui, care rămâne și acum actuală: „Oamenii nu înțeleg acest adevăr existent totdeauna, până nu aud vorbindu-se despre el, nu-l înțeleg nici atunci când aud prima dată vorbindu-se de el. Căci, deși totul se petrece conform acestui adevăr, se dovedește că oamenii nu înțeleg când în experiența lor se ciocnesc de cuvintele și faptele pe care le expun eu [citește: ἀγχιβασίη], înțelegând fiecare fenomen conform naturii și explicându-l. În fond, altor oameni le scapă ceea ce fac în stare de veghe, așa cum uită ceea ce săvârșesc în vis."

Numele glorioase ale eleaților trebuie plasate imediat după cel al lui Heraclit în istoria ideii de antinomie. După părerea lor, rațiunea se încurcă în contradicții de neînvins, de vreme ce vrea să se atașeze definitiv de această lume fracționată egoist atât în timp cât și în spațiu. Dar spusele bărbaților școlii eleate sunt prea cunoscute pentru a le mai repeta aici.

Un mare apărător al caracterului antinomic al conștiinței a fost Platon, deși până în prezent nu este înțeles din această perspectivă. Majoritatea dialogurilor sale nu sunt decât antinomii titanice, dramatizate artistic și dezvoltate cât se poate de meticulos. Însăși pasiunea lui Platon pentru forma dialogică de expunere a opiniilor, adică pentru forma contradictorie, sugerează deja natura antinomică a gândirii sale, însă aceasta devine și mai palpabilă dacă observăm că aproape fiecare dialog agravează și mai mult contradicția și adâncește prăpastia dintre „da" și „nu", dintre teză și antiteză, fără să tranșeze câtuși de puțin problema în favoarea uneia sau alteia. Una din două: avem a face sau cu un excelent antinomism, sau cu o filozofie foarte nereușită a rațiunii integrale.

În sfârșit, printre marii reprezentanți și creatori ai antinomismului, trebuie să-l amintim pe cardinalul Nicolaus Cusanus, cu doctrina sa despre *coincidentia oppositorum*, adică despre coincidența în Dumnezeu a definițiilor opuse; această doctrină și-a aflat o originală și semnificativă expresie în ale sale *Aplicații ale matematicii în teologie*, care, din păcate, au rămas nestudiate și ignorate de către istoricii gândirii[233].

În legătură cu celelalte nume, ca Hegel, Fichte, Schelling, Renouvier etc., nu știu dacă mai este nevoie să le amintim, fiind destul de cunoscute. În sfârșit, numele „pragmatiștilor" contemporani[234] pot fi de asemenea înscrise în cartea de aur a istoriei antinomismului.

Cunoașterea contradicției și dragostea de contradicție, împreună cu scepticismul antic, au fost, se pare, aportul cel mai important al Antichității. Noi nu trebuie, n-avem voie să mânjim *contradicția* cu aluatul „filozofemelor" noastre! Să lăsăm contradicția să rămână profundă, precum este. Dacă lumea cognoscibilă prezintă fisuri și noi nu putem să înlăturăm *efectiv* aceste fisuri, nici nu trebuie să le camuflăm. Dacă rațiunea cunoscătoare este fragmentată, dacă nu este monolitică, dacă se contrazice, noi iarăși nu trebuie să ne prefacem că așa ceva nu există. Efortul neputincios al rațiunii omenești de a concilia contradicțiile, tentativa indolentă de a reacționa ar fi trebuit de mult respinse prin recunoașterea alertă a *contradictoriului*[235].

Toată *Cartea lui Iov* constă din această trăire condensată a contradicției, fiind construită în întregime pe ideea de antinomie. Aici Dumnezeu „ne amintește că omul nu este *măsura creației*" că „universul este construit după un plan care depășește infinit de mult rațiunea omenească"[236]. Dorințele și faptele lui Dumnezeu sunt esențialmente incomprehensibile pentru om și de aceea îi par lui necugetate (*Iov* 23). „Nu putem să-L ajungem cu priceperea noastră... El însă nu-și pogoară privirile asupra nici unuia dintre cei ce se cred pe sine înțelepți" (*Iov* 37, 23-24). „Totul este taină, spune Dostoievski, în toate este taina lui Dumnezeu. ... Și dacă-i taină, cu atât mai bine: ea îi e inimii spre spaimă și mirare, și spaima asta e pentru înveselirea inimii. Tocmai pentru că-i taină, e și mai sublimă ..."[237] Misterul dezordinii morale îl uimește pe Iov cu măreția sa, iar prietenii lui nici nu îl observă (*Iov* 21). „Puneți degetul pe buzele voastre" – iată un gest de tăcere și taină, același gest cu care este adesea pictat pe icoane Ioan, Văzătorul de Taine.

Tainele religiei nu sunt secrete pe care nu trebuie să le divulgăm, nu sunt parole convenționale de complotiști, ci trăiri inexprimabile, negrăite și indescriptibile, care nu pot fi altfel îmbrăcate în cuvânt decât sub forma contradicției, care este totodată și „da" și „nu". Ea este „taină... mai presus de înțelegere". Iată de ce, devenind cântare bisericească, entuziasmul sufletesc îmbracă în mod inevitabil vălul unui joc sui-generis de concepte. Toată slujba bisericească, mai ales canoanele și stihirele, este impregnată de ingeniozitatea mereu clocotindă a comparațiilor antitetice și a afirmațiilor antinomice. Contradicția! Ea este totdeauna taina sufletului, taina rugăciunii și dragostei. Cu cât ne apropiem mai mult de Dumnezeu, cu atât mai clare sunt contradicțiile. Acolo, în Ierusalimul Ceresc, ele nu există. Însă aici contradicțiile există în toate; nici structurile sociale, nici argumentele filozofice nu le vor aboli. Ceva măreț, de mult dorit și totuși imprevizibil, marea Bucurie Neașteptată se va ivi brusc, va cuprinde întregul cerc al existenței pământești, îl va zgudui, va răsuci cerul așa cum se răsucește un sul de hârtie, va spăla pământul, va da noi forțe, pe toate le va reînnoi, pe toate le va preface, lucrurile cele mai simple și de fiecare zi le va arăta într-o strălucire orbitoare de frumusețe cerească. Atunci nu vor exista contradicții, nu va exista nici

rațiunea chinuită de ele. Iar acum, cu cât mai mult strălucește Adevărul Luminii în Trei Străluciri, arătată de Hristos și oglindită în cei drepți, Adevărul Luminii în care contradicția veacului acestuia este învinsă prin dragoste și slavă, cu atât mai clar se văd fisurile negre ale lumii. Fisurile sunt în toate! Dar eu vreau să vorbesc despre fisurile din domeniul raționamentelor abstracte.

Acolo, în cer, există un singur Adevăr; noi avem o mulțime de adevăruri, fragmente de Adevăr, incongruente unul cu altul. În istoria gândirii plate și plicticoase a „noii filozofii", Kant a avut îndrăzneala să pronunțe marele cuvânt *antinomie*, care a încălcat *buna-cuviință* a pseudo-unității. Dacă nu ar fi făcut decât atât, și tot ar fi meritat glorie veșnică. Nu are a face că propriile lui antinomii sunt nereușite, esențială este trăirea antinomiei[238].

Din punctul de vedere al dogmaticii, antinomiile sunt inevitabile. *Dacă* există păcatul (și recunoașterea lui înseamnă prima jumătate a credinței[239]), atunci întreaga noastră ființă și lumea întreagă sunt fracționate. Plecând dintr-un punct de vedere al lumii sau al rațiunii noastre, n-avem nici un motiv să credem că vom obține același rezultat ca și atunci când am pornit din alt punct. Întâlnirea este improbabilă. Existența unei pluralități de scheme și teorii discordante, deopotrivă oneste, dar care purced din puncte de plecare diferite, este cea mai bună dovadă a fisurilor universului. Însăși rațiunea este fracționată, scindată, și numai intelectul purificat, teofor al sfinților asceți este *întru câtva* mai integru. În el fracturile au început să se sudeze, fisurile să se închidă, în el boala existenței se vindecă, rănile lumii se cicatrizează, căci el este organul care contribuie la însănătoșirea lumii.

„Tu și prietenii tăi, cu care ești obișnuit să vorbești, se plânge Hippias lui Socrate, nu luați lucrurile în ansamblu, ci apucați și macinați și frumosul și toate celelalte lucruri, fragmentându-le în discursuri. De aceea vă și scapă asemenea corpuri ale realului, frumoase și întregi după natura lor."[240] Dar ceea ce naivul Hippias consideră drept un defect personal al lui Socrate este de fapt marca necesară a științei ca activitate a rațiunii.

Oricare ar fi obiectul nostru, noi fracționăm inevitabil ceea ce examinăm, disecăm în aspecte incompatibile ceea ce studiem. Privind același lucru din unghiuri diferite, adică uzând de diferite modalități ale activității spirituale, putem ajunge la antinomii, la poziții incompatibile cu rațiunea noastră. Doar într-un moment când ne iluminează harul, aceste contradicții sunt înlăturate din minte, dar nu pe cale rațională, ci pe una supra-rațională. Antinomicul nu spune deloc: „Sau aceasta, sau cealaltă nu este adevărată"; de asemenea, nu spune „Nici aceasta, nici cealaltă nu sunt adevărate". Nu spune decât: „Și aceasta și cealaltă sunt adevărate, dar fiecare în felul său; împăcarea și unirea sunt *mai presus* de rațiune". Antinomicul provine din diviziunea existenței înseși, incluzând aici și rațiunea ca parte a existenței.

Noi punem dogma *drept* ultimă limită ideală, unde contradicția este suprimată. Or pentru rațiune, dogma nu are decât un caracter *formal* și numai într-o stare de har a sufletului ea absoarbe seva vieții și devine Adevărul care se demonstrează pe el însuși. Fiind o normă ce reglementează

rațiunea, pentru mintea purificată prin har a celui ce primește *revelația*, dogma apare ca un adevăr dat intuitiv. Pentru rațiune, dogma nu este altceva decât un imperativ categoric, care cere: „Tu trebuie să gândești în așa fel încât fiecare violare a dogmei dintr-o direcție să fie imediat anulată de o violare corespondentă venită din direcția total opusă; toate operațiile tale raționale asupra dogmei *trebuie* să fie astfel executate încât în ele să se păstreze totdeauna antinomia fundamentală a acesteia".

Dimpotrivă, pentru rațiunea purificată prin rugăciune și asceză (în cazul-limită, aceasta este rațiunea unui *sfânt*), dogma este o axiomă care se demonstrează singură, care mărturisește: „Tu vezi și veracitatea mea, și necesitatea lăuntrică de a-mi fi mie antinomică în rațiune; dacă acum vezi confuz, vei vedea clar ulterior, când te vei mai purifica".

Dogma ca obiect al credinței cuprinde în mod necesar o antinomie rațională. Dacă nu există antinomie, teza din punct de vedere rațional este întreagă. Și atunci, în primul rând, nu este o dogmă, ci o teză științifică. Aici nu ai în ce crede, purificarea și asceza sunt inutile. Dar mi se pare un mare sacrilegiu să credem că adevărul religios, „lucrul sfânt", este accesibil în orice *stare* lăuntrică, fără asceză. Ce-i drept, prin har el poate străluci pentru o rațiune impură, ca s-o atragă, dar nu poate fi accesibil oricui. Deci repet, o asemenea teză nu este o dogmă. Și, în al doilea rând, atunci conștiința nu este *completă*, nu este profundă, n-a pătruns în esența intimă a obiectului, căci noi *nu putem* concepe integral esența obiectului religios, nu suntem în stare să-l cuprindem *cu gândirea* fără să-l descompunem. Iar gândirea nu se poate limita la un singur aspect al obiectului. O asemenea limitare la un singur aspect este sensul *ereziei*.

O erezie, chiar mistică, este o unilateralitate rațională, care se afirmă în calitate de *tot*. Αἵρεσις înseamnă alegere, selecție, tendința sau înclinația către ceva, apoi lucrul ales, un anume mod de gândire și, de aici, partid, sectă, școală filozofică[241]. Într-un cuvânt, termenul αἵρεσις conține ideea de unilateralitate, de concentrare directă asupra *uneia* dintre multiplele afirmații posibile[242]. Ortodoxia este universală, iar erezia este în esența ei partizană. Spiritul sectar este egoismul, izolarea spirituală care decurge de aici: o teză unilaterală este pusă drept fundament al Adevărului absolut și prin aceasta, teza exclude toate aspectele în care transpare complementul antinomic la jumătatea dată a antinomiei, care este rațional inaccesibilă. Obiectul religiei, căzând din cerul trăirii spirituale în carnalitatea rațiunii, se divizează inevitabil în aspecte care se exclud reciproc. Misiunea rațiunii *ortodoxe*, sobornicești constă în reasamblarea tuturor cioburilor într-un întreg, pe când rațiunea eretică *alege* fragmentele care îi plac. „trebuie să ai multe strune ca să poți cânta la harfa Veșniciei"[243].

Pentru rațiune, după cum am spus, plenitudinea în unitate nu este decât postulată. Dar condiția ca postulatul să devină dat intuitiv este înfrânarea activității noastre raționale și *trecerea* în gândirea harică a naturii omenești restaurate, purificate și recreate. Hristos ne-a dat embrionul unei noi făpturi, „sămânța dumnezeiască, σπέρμα αὐτοῦ" (*I Ioan* 3, 9), și punctul ferm al stâncii de neclintit pe care putem urca, salvându-ne de ἐποχή. Dar plenitudinea coerentă nu este decât o *speranță*. Ne-o va da Cel care va spăla de pe

Scriptură toată întinăciunea, Duhul Sfânt. Prin Duh sunt înțelese dogmele. În El se află plenitudinea înțelegerii. Deocamdată însă, antinomiile raționale sunt cu atât mai acute și mai multiforme cu cât trăirea însăși este mai vibrantă și mai plină de rezonanță. Și într-adevăr, Cartea Sfântă este plină de antinomii. Se încrucișează antinomic nu numai judecățile diferiților autori biblici (la apostolul Pavel, îndreptarea prin credință, la apostolul Iacov, prin fapte etc.), ci și ale unuia singur, și nu numai în diferite scrieri ale sale, ci și într-una singură, și nu doar în diferite pasaje, ci și într-unul singur. Antinomiile stau alături adeseori în același verset, ba mai ales în momentele cele mai tari care, precum vântul impetuos, cutremură sufletul credinciosului, lovesc vârful inteligenței precum trăsnetul. Numai experiența religioasă autentică observă antinomiile și vede cum este posibilă concilierea lor în *fapt*, dar pentru rațiunea pozitivistă, ele sunt invizibile sau excentricitatea lor este luată drept manieră literară a unui spirit paradoxal, dacă nu cumva bolnav.

De exemplu apostolul Pavel. Strălucita lui dialectică religioasă constă dintr-o serie de rupturi care de la o afirmație la alta, antinomică. Uneori antinomia este conținută chiar în ruptura stilistică a continuității relatării, într-un *asindeton* formal, judecăți raționale contradictorii și care se exclud reciproc sunt îndreptate cu tăișurile una spre cealaltă.

Dar o unitate religioasă superioară, care-și poate primi desăvârșirea în Duhul Sfânt, se descoperă percepției imediate în aceste lespezi virgine de „da" și „nu", care se îngrămădesc una peste alta. Ce lipsă de sensibilitate interioară, ce lipsă de gust religios ar dovedi cel care ar încerca să aducă în același plan acești „da" și „nu", considerând ca neesențial unul sau altul dintre planuri! Antinomiile țin de însăși esența trăirii, sunt inseparabile de aceasta precum petalele unei flori de pigmentul pe care îl conțin. Este ca o ceață pictată într-un tablou, ca un ornament țesut în pânză. Dorind să vedem tabloul mai clar, să facem pânza mai netedă, zadarnic am încerca să ștergem ceața și ornamentul, o dată cu ele ar trebui să distrugem însăși substanța tabloului sau a pânzei, obiectele însele. Așa este și în religie. Antinomiile sunt elemente constitutive ale religiei, dacă o gândim rațional. Teza și antiteza, precum urzeala și bătătura, împletesc însăși țesătura trăirii religioase. Unde nu există antinomie, nu există nici credință, așa ceva se va întâmpla doar atunci când credința și speranța vor fi abrogate și va rămâne numai dragostea (*I Corinteni* 13, 8-13).

Cât de rece și îndepărtată, cât de atee și aridă mi se pare acea perioadă din viața mea când consideram că antinomiile religiei sunt rezolvabile, dar încă nerezolvate, când în nebunia mea orgolioasă afirmam *monismul* logic al religiei!

Renunțarea la sine este singurul lucru care ne apropie de asemănarea cu Dumnezeu. Dar și renunțarea la sine în general, și renunțarea la rațiune în particular sunt stupide, absurde pentru rațiune. A nu poate fi non A. Este „*imposibil*", dar și „*indubitabil*". Din eu dragostea face non-eu, căci adevărata dragoste constă în renunțarea la rațiune.

Dar am vorbit destul despre antinomie în general. Îți voi da câteva exemple concrete din multe altele. În primul rând, sunt bătătoare la ochi antinomiile lui Pavel, dintr-o cauză foarte simplă. Profunzimea viziunii teozofice se împletește la el cu forma dialectică, în timp ce la alți scriitori

sfinți forma este întru câtva aforistică sau sistematică. Rațiunea nu este predispusă aici să se aștepte la coerență și de aceea dindărătul fărâmițării aforistice nu se remarcă imediat contradicțiile. Dar expunerea dialectică îndeamnă rațiunea să se aștepte la coerență, iar când coerența este încălcată în vârful unghiului, unde se întâlnesc teza și antiteza, rațiunea tresare fără voie, în mod vizibil, i se cere să se sacrifice.

Pentru noi, cea mai convenabilă este cea mai dialectică și mai înflăcărată dintre epistole, cea către romani, această bombă contra rațiunii încărcată cu antinomii. Iată de pildă[264] un tabel cu unele antinomii alese destul de aleatoriu, dintre care renunț deliberat la câteva pe care intenționez să le comentez într-o carte viitoare.

Exemple de antinomii dogmatice

TEZA	ANTITEZA
Divinitatea	
deoființă	tripostatică
Cele două firi sunt unite în Hristos	
neamestecat (ἀσυγχύτως) și neschimbat (ἀτρέπτως)	neîmpărțit (ἀδιαιρέτως) și nedespărțit (ἀχωρίστως)
Relația omului cu Dumnezeu.	
predestinare	liber arbitru
Rom. 9 (unde se explică respingerea lui Israel din punct de vedere obiectiv și teologic, iconomic), adică se dă răspunsul la întrebarea „pentru ce?"	*Rom.* 9, 30 – 10, 21 (unde se explică respingerea lui Israel din punct de vedere moral și antropologic, amartologic), adică se dă răspuns la întrebarea „de ce?"
Păcatul	
Prin căderea lui Adam, altfel zis, ca un fenomen contingent în carne (*Rom.* 5, 12-21)	Prin limitarea cărnii, altfel zis, inerent ei în mod necesar (*I Cor.* 15, 50 și urm.)
Judecata	
Hristos ca judecător al *tuturor creștinilor* la a doua Sa venire (*Rom.* 2, 16; 14, 10; *I Cor.* 3, 13; *II Cor.* 5, 10)	Dumnezeu ca Acel care îi judecă definitiv pe toți oamenii prin Hristos (*I Cor.* 4, 5; 15, 24-25)
Răsplata	
Răsplata tuturor după fapte (*Rom.* 2, 6-10; *II Cor.* 5, 10)	Iertarea liberă a *celor răscumpărați* (*Rom.* 4, 4; 9, 11; 11, 6)
Soarta finală	
Restabilirea și fericirea universală (*Rom.* 8, 19-23; 11, 30-36)	Un dublu sfârșit (*Rom.* 2, 5-12) „Pierzanie" (*II Cor.* 2, 15 etc.)
Mântuirea	
Necesitatea de asceză pentru om (*I Cor.* 9, 24: „Alergați așa ca să primiți")	Insuficiența ascezei omului (*Rom.* 9, 16: iertarea „nu este nici de la cel care voiește, nici de la cel ce aleargă, ci de la Dumnezeu care miluiește")
„Cu frică și cu cutremur lucrați mântuirea voastră"	căci Dumnezeu este Cel ce lucrează în voi și ca să voiți și ca să săvârșiți" (*Filipeni* 2, 12-13)

Cf. „Inima Domnului voia liber	dar voia liber ceea ce trebuia să voiască după îngăduinţa voinţei lui Dumnezeu" (Ioan Damaschin *Expunere exactă a credinţei ortodoxe*, 3, 13)

Harul

Când s-a înmulţit păcatul, a început a se înmulţi harul (*Rom.* 5, 20)	„Rămâne-vom, oare, în păcat ca să se înmulţească harul? Nicidecum!" (*Rom.* 6, 1-2; 6, 15)
Oricine rămâne întru El [întru Hristos] nu păcătuieşte (*I Ioan* 3, 6) „Oricine este născut din Dumnezeu nu săvârşeşte păcat... şi nu poate să păcătuiască (*I Ioan* 3, 9)	„Dacă zicem că păcat nu avem, ne amăgim pe noi înşine şi adevărul nu este întru noi" (*I Ioan* 1, 8)

Credinţa

E liberă şi depinde de bunăvoinţa omului (*Ioan* 3, 16-18)	E un dar al lui Dumnezeu şi nu depinde de voinţa omului, ci de voinţa Tatălui care atrage către Hristos (*Ioan* 6, 44)

Venirea lui Hristos

Pentru judecata lumii: „Spre judecată am venit în lumea aceasta" (*Ioan* 9, 39)	Nu pentru judecata lumii: „N-am venit ca să judec lumea" (*Ioan* 12, 47)

Summet redit Ce-i al său devorează

VIII. Scrisoarea a VII-a: *Păcatul*

Cine nu-şi aduce aminte încă din anii fragezi de istorioara moralizatoare *Heracles la răspântie*? Această fabulă, cam dulceagă, compusă în secolul al V-lea î.H. de către celebrul învăţător al lui Socrate, sofistul Prodicos din Cheos, sau mai corect Cheoseanul, şi care, după cum mărturiseşte *Scholiastul* lui Aristofan[245], a intrat în opera lui Prodicos Ὧραι, *Anotimpurile*, sau poate *Vârstele vieţii*, ne-a parvenit în transcrierea sau, mai exact, în prelucrarea lui Xenofon[246]. Şi desigur, fiecare îşi aduce aminte cum personificate Virtutea, ἡ Ἀρετή, şi Viciul, ἡ Κακία, sau Norocul, ἡ Εὐδαιμονία, se întrec într-o dispută retorică în faţa tânărului Heracles, lăudându-şi avantajele, fiecare vrând să-l atragă pe calea sa, adică pe una dintre cele două căi posibile. Autorul profită de ocazie pentru a da o înşiruire de virtuţi şi vicii – era un manual pedagogic pentru educarea tineretului atenian.

Dar ar fi o greşeală să vedem în această istorioară ceva excepţional. Fiind probabil prelucrarea literară a unei fabule populare şi având, prin urmare, o genealogie multiseculară, istorioara a generat, la rândul ei, o serie întreagă de scrieri. Subiectul „celor două căi" a devenit „ambulant", cum spun istoricii literaturii[247]. Se înţelege că alcătuirea părţii principale, adică a catalogului de virtuţi şi vicii corespunzătoare celor două căi ale vieţii, era de fiecare dată schimbată în funcţie de ideile morale ale locului şi timpului. Dar şi în prelucrările de mai târziu ale temei „celor două căi" se descoperă uşor aceeaşi dispută dintre Virtute şi Viciu, dispută care, în esenţa, în miezul ei fundamental, se reduce la lupta pentru *castitate*.

În sfârşit, opoziţia cea mai detaliată dintre „cele două căi" o găsim în ceea ce se numeşte *Învăţătura celor doisprezece Apostoli*[248], care datează de la sfârşitul secolului I sau de la începutul secolului al II-lea d.H. Acest document are multe versiuni asemănătoare, aproape variante, dar e dificil de stabilit cu

precizie raporturile genealogice dintre ele[249] și, cel puțin în cazul nostru, întreprinderea nici nu este necesară. Nu insistăm nici asupra ipotezei noastre privitoare la proveniența tuturor variantelor din fabula lui Prodicos.

Pentru noi nu este importantă dependența genetică a diverselor prelucrări ale temei, ci tema însăși, adică ideea generală, răspândită în omenire și inseparabilă de conștiința de sine a acesteia, că „există două căi: una a vieții și una a morții" și că „deosebirea între aceste două căi este mare"[250], după cum se exprimă autorul necunoscut în introducerea *Învățăturii* sale.

Consensus omnium atestă că există *două* căi; dar cum să înțelegem însăși posibilitatea acestei dualități? Există două căi! Una din ele duce la Adevăr. Și cealaltă nu i se aseamănă deloc? Dar cum e posibil să existe încă o cale, *alta*, când Adevărul este izvorul oricărei existențe și când în afara Adevărului nu există nimic? Dacă Adevărul este totul (căci dacă n-ar fi totul, cum ar putea fi Adevăr?), atunci cum să admitem un fel de non-Adevăr, de Minciună? Dumnezeu este Viața și Autorul vieții, adică al creației. Prin urmare, Minciuna este Moartea și izvorul morții, adică al nimicirii. Dumnezeu este Ordinea și Armonia. Minciuna este Dezordinea și Anarhia. Dumnezeu este Sfințenia, iar Minciuna este Păcătoșenia. Dar iarăși, cum poate exista Păcătoșenia? Căci Dumnezeu este Cel ce este, ὁ Ὤν, Yahweh, יהוה[251], și atunci Satana, Păcatul, e cu totul altceva, adică...

Fără voia noastră, se insinuează un răspuns: deși păcătoșenia există, ea nu este ceea ce este. „*Muntea mea care n-a dat roade*, Doamne, arată-mi-o roditoare"[252], strigă sufletul care și-a dat seama că este sterp din pricina necurăției păcătoase. Nefertilitatea, neputința, incapacitatea de a da viață, iată rodul natural al păcatului. Păcatul este incapabil să dea naștere (căci orice naștere nu vine decât de la Tatăl care este), el doar uide. Păcatul este neroditor deoarece el nu înseamnă viață, ci moarte. Iar Moartea își târăște existența sa fantomatică numai datorită vieții și pe socoteala vieții; se hrănește de la viață și există numai în măsura în care viața îi dă hrană de la sine. Moartea nu are decât viața pe care ea însăși a nimicit-o. Chiar la „mesa neagră", în însuși cultul satanismului, Diavolul, cu toți adoratorii săi, n-a fost în stare să născocească decât blasfemia de a parodia tainele Liturghiei, făcând totul *pe dos*[253]. Ce vid! Ce sărăcie! Ce „profunzimi" plate!

Aceasta ne dovedește încă o dată că nici în realitate, nici chiar în ideea pe care și-au făcut-o despre el Byron, Lermontov sau Vrubel, nu există Diavolul măreț și maiestuos, ci doar biata maimuță a lui Dumnezeu, despre care de mult s-a spus:

Simia quam similis turpissima bestia nobis

Conform definiției lapidare a Sfântului Ioan Teologul, „păcatul este nelegiuirea", ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία (*I Ioan* 3, 4, 6).

În această definiție, atenția noastră este atrasă de articolul care precedă atât subiectul ἁμαρτία, cât și numele predicativ ἀνομία. Alăturat unui substantiv, articolul este de obicei un factor de *individualizare*: scoate obiectul în evidență printre alte obiecte asemănătoare[254]; fără articol, obiectul este unul dintre multe altele sau cuvântul este întrebuințat în sens abstract. Prin urmare, ἡ ἁμαρτία nu

înseamnă nici una dintre multele greșeli, ci păcatul ca atare, păcatul în toată plinătatea lui care există în lume, păcatul în rădăcina lui metafizică – Păcatul. Dar cum să înțelegem articolul care precedă cuvântul ἀνομία? Căci se știe din gramatica elementară că substantivul și adjectivul din componența predicatului nominal nu primesc articol, astfel că în cazuri confuze, când e dificil de înțeles care este subiectul și care este numele predicativ, chiar se recomandă să se vadă care cuvânt este articulat, acesta având funcția sintactică de subiect. E de înțeles: de cele mai multe ori propozițiile exprimă judecăți predicative, includ subiectul în sfera predicatului și de aceea numele predicativ, inevitabil, trebuie să aibă sensul abstract de noțiune generală, de clasă. Dar cu toate acestea, în circumstanțe speciale, se întâmplă ca și numele predicativ să aibă articol. De exemplu, în Evanghelii găsim:

οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων (care este cunoscut sub acest nume: *Marcu* 6, 3)
ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς (*Matei* 5, 13)
ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου (*Matei* 5, 14)
ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός (*Matei* 6, 22)
σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (*Matei* 16, 16)
σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (*Marcu* 15, 2),
ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή (*Ioan* 11, 25)

De asemenea, *Ioan* 14, 6 etc.[255] aceeași particularitate gramaticală o prezintă pasaje extrem de importante: *Efeseni* 1, 23, *Matei* 26, 27, *Marcu* 14, 22, *Luca* 22, 12, *I Corinteni* 11, 24, care vorbesc despre Biserică și despre Trupul lui Hristos. Sensul pasajelor citate e limpede: aici se vorbește nu despre *sare*, lumină sau altceva *în general*, nu despre o sare oarecare (*ein Salz*) etc. alături de alta sare, ci despre singurul lucru care are sau este demn să aibă această denumire, despre ceea ce poartă în sine însăși esența tuturor proprietăților care fac ca sarea obișnuită, lumina obișnuită etc. să și primească numele[255].

Deci ἡ ἀνομία nu înseamnă una dintre nelegiuiri, nu înseamnă nelegiuire în general, ci nelegiuirea κατ' ἐξοχήν, nelegiuirea prin excelență, meritând această denumire: ea este cea care poartă în sine însuși principiul fărădelegii, nelegiuirea în forma și sensul cel mai pur și mai deplin, fapta care, în gradul cel mai înalt, conține cauza în virtutea căreia diferitele nelegiuiri se numesc fărădelegi: este nelegiuirea însăși sau, într-un cuvânt, *Fărădelegea*.

Apostolul nu vrea să ne vorbească despre unul dintre semnele păcatului, nu vrea să se oprească la periferia lui, ci se adâncește în chiar interiorul lui, în esența lui metafizică. De aceea definiția pe care o dă el păcatului este una profund *ontologică* și nu metaforică sau accidentală. Ar fi o eroare extremă să-l înțelegem din punct de vedere juridic. Păcatul este Fărădelegea, este deformarea Legii, adică a acelei Ordini care este dată făpturii de către Domnul, a acelui Acord interior al făpturii întregi prin care ea este vie, a acelei Structuri de profunzime a făpturii care îi este dăruită ei de către Dumnezeu, a acelei Înțelepciuni în care se află rostul lumii. În afara Legii, Păcatul nu este nimic, nu are decât o existență iluzorie, căci (îmi voi permite să aplic aici cuvintele Apostolului, deși într-o interpretare întru câtva liberă) „prin lege se cunoaște păcatul".

Dacă nu există naștere, nu există nici murire; dacă nu este existență, nu este nici inexistență; dacă nu este viață, nu este nici moarte. Dacă nu există lumină, nu există nici întuneric, deoarece prin lumină se vădește întunericul.

Păcatul este parazitul sfințeniei și este așa pentru că sfințenia încă nu s-a despărțit definitiv de el pentru că grâul și neghina cresc deocamdată împreună.

Distrugând, ca orice existență parazitară, pe cel care îl hrănește, păcatul se subminează totodată pe sine însuși. El se îndreaptă împotriva sa, se devorează, căci tot ce nu vrea *să se umilească este supus nimicirii*. Dumnezeu care nu vrea nimănui răul nu a nimicit niciodată pe oameni, însă cei răi totdeauna au pierit prin ei înșiși. Dumnezeu nu „i-a risipit pe cei mândri" decât prin „cugetul inimii lor διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν" (*Luca* 1, 51) sau mai exact, prin raționamentul lor, διανοία, căci rațiunea, διάνοια, în opoziție cu mintea, este chiar manifestarea aseității:

„Făcut-a tărie cu brațului Său
risipit-a pe cei mândri în cugetul inimii lor"

așa a cântat cândva Preacurata Fecioară Maria la întâlnirea ei cu Elisabeta, și așa se cântă și azi la utrenie și se va cânta în vecii vecilor.

Cei mai buni dintre elini cunoșteau deja natura auto-distructivă a răului.

„Cei buni, spune Platon, se aseamănă unul altuia și sunt prieteni, iar cei răi, după cum se și spune despre ei, nici sieși nu și rămân asemănători, ci sunt schimbători și inconstanți. or, cine nu rămâne asemănător cu sine, cine diferă de sine e puțin probabil să i semene altuia sau să i poată fi prieten. τοὺς δὲ κακούς, ὅπερ καὶ λέγεται περὶ αὐτῶν, μηδέποθ' ὁμοίους μηδ' αὐτοὺς αὐτοῖς εἶναι, ἀλλ' ἐμπλήκτους τε καὶ ἀσταθμήτους· ὃ δ' αὐτὸ αὑτῷ ἀνόμοιον εἴη καὶ διάφορον, σχολῇ γ' [ἄν] πού τῳ ἄλλῳ ὅμοιον ἢ φίλον γένοιτο"[257]

Dorindu-se numai pe sine, în ale sale, *aici și acum*, autoafirmația rea, în mod lipsit de ospitalitate, se închide față de orice nu este ea însăși, dar tinzând să se deifice, ea nu rămâne asemănătoare nici cu ea însăși, se risipește, se dizolvă și se fărâmițează în lupta sa interioară. Prin natura sa, răul este „împărăția divizată contra sieși". Această idee de acțiune dezmembratoare a răului este exprimată cu multă profunzime de către Platon sub vălul transparent al mitului androginului[258].

„Cândva, natura noastră, cam așa povestește platonicianul Aristofan, nu era nici pe departe așa cum este acum. Pe atunci încă mai exista androginul, o ființă compusă din cele două individualități de acum, care era o singură persoană. Acești androgini erau tari și viguroși și, îmbătați de puterea lor, s-au îngâmfat și au îndrăznit să ridice mâna împotriva zeilor: ei căutau să și croiască drum spre cer, pentru a-l ataca pe zei. Atunci Zeus și locuitorii cerului au hotărât să i slăbească, despicându-l pe fiecare în două, încât ei să fie nevoiți a umbla pe două picioare și nu pe patru. «Și dacă voi vedea, a spus Zeus, că nici atunci nu se vor astâmpăra și nu vor vrea să se liniștească, am să-i mai despic încă o dată în două, silindu-i să salte numai într-un picior.»"[259] Iată esența mitului lui Platon. Voi adăuga numai că *dragostea*, după Platon, este chiar tendința instinctivă a celor ce se iubesc de a reuni ceea ce a fost despărțit.

Ar fi o dovadă de prea mare superficialitate dacă în mitul de mai sus am vedea o simplă fabulă inventată de Platon. Fără îndoială, este vorba de prelucrarea literară a unui vechi mit popular. Mituri asemănătoare găsim și

în monumentele altor popoare. Astfel, în Zend-Avesta, în cartea *Bundahișn*, se povestește că sămânța taurului ceresc primordial Kaiomor („Viața") s-a vărsat pe pământ și din ea a răsărit *arvere* (*arbor* sau *arvor*, „copac", dar și „viață" sau „suflet"), unirea pământului cu principiul ceresc. Din copac s-a născut Meshia, masculul-femelă, bărbatul-femeie. Pe urmă Meshia s-a divizat în corp masculin, păstrându-și numele de Meshia, și în corp feminin, care și-a luat numele de Meshiane. Aceasta a fost prima pereche omenească[260].

S-ar părea că niște fire tainice leagă ideea acestor povestiri cu sfânta relatare din *Facere*: „Și a zis Dumnezeu: «Să facem om...». Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie" (*Facerea* 1, 26-27)[261]. Mistici de diferite concepții au văzut adeseori aici un semn al complexei alcătuiri primordiale pe care a avut-o ființa omenească, chiar al androginismului inițial, considerând că diferențierea sexuală este consecința căderii metafizice în păcat. Astfel, deja secta gnostică a ofiților îl considera pe primul om ἀρσενόθηλυς, bărbat-femeie[262]. Tot așa gândeau și cabaliștii, mai toți scriitorii mistici, precum Jacob Böhme, Saint-Martin, Fr. Baader, ocultiștii moderni etc.[263] Însă, referindu-mă la ei, n-am vrut desigur să demonstrez că citatul de mai sus din *Facerea* necesită o interpretare androginică, intenția mea a fost să arăt larga răspândire de care se bucură opinia că la început omul a fost mai integru decât acum și numai afirmarea de sine i-a cauzat divizarea.

Autoafirmarea persoanei, opoziția ei față de Dumnezeu sunt izvorul fragmentării, divizării, sărăciei vieții ei interioare, numai iubirea, într-o oarecare măsură, readuce persoana la unitate. Or, dacă persoana, deja dezintegrată parțial, nu se astâmpără și vrea să devină ea însăși un dumnezeu, să fie „ca zeu", o așteaptă inevitabil încă o divizare, și încă una, încă o dezintegrare, și încă una. Acesta este sensul ontologic al mitului. Și oare nu vedem cu ochii noștri când sub pretextul țipător al „diferențierii" și „specializării", când în virtutea poftei nude de dezordine și de anarhie, cum societatea și persoana umană se fragmentează și se pulverizează până în cele mai adânci străfunduri, în dorința lor de a trăi fără Dumnezeu, de a se organiza evitându-L pe Dumnezeu, de a se determina pe sine împotriva lui Dumnezeu? Demența, această dezintegrare a persoanei[264], nu este oare în esență consecința profundei perversiuni spirituale a întregii noastre vieți? Oare neurastenia, din ce în ce mai răspândită, și alte boli „nervoase" n-au drept cauză adevărată tendința omenirii și a omului de a trăi *după bunul său plac* și nu conform voinței lui Dumnezeu, de a trăi fără legea divină, în *anomie*?[265] Negarea lui Dumnezeu a dus și duce întotdeauna la *demență*, deoarece Dumnezeu este chiar Rădăcina *minții*. Cine „zis-a în inima sa", adică nu în vorbe, ci în însuși sufletul său, cu toată ființa sa: „Nu este Dumnezeu" este „cel nebun" (*Psalmi* 13, 1; 52, 1), căci negarea existenței lui Dumnezeu și nebunia sunt unul și același lucru, ele sunt unite și inseparabile, sunt un fenomen care, în dezvoltarea lui, a fost transfigurat artistic de către L. Tolstoi[266] și F.M. Dostoievski[267].

Fără iubire (iar pentru iubire e mai întâi nevoie de dragostea lui Dumnezeu) persoana se descompune în mărunte elemente și momente psihologice. Dragostea lui Dumnezeu este cea care dă coeziune persoanei. De aceea ne și

rugăm noi: „Prin dragostea Ta leagă-mă pe mine, Mireasă neununtită", da, „leagă-mă", altfel mă voi risipi și voi ajunge să fiu acel ansamblu de stări psihice, singurul pe care îl cunoaște „psihologia științifică", această „psihologie fără suflet". „Tu ești tăria mea, Doamne, Tu ești puterea mea!" strigă sufletul care și-a înțeles neputința și instabilitatea.

Păcatul este un moment de discordie, de dezintegrare și de ruinare a vieții spirituale. Sufletul *își pierde* unitatea substanțială, pierde conștiința naturii sale creatoare, *se pierde* în vârtejul haotic al stărilor proprii, încetând a mai fi substanța lor. Eul este sufocat de „potopul mintal" al patimilor. Nu degeaba zâmbetul enigmatic și seducător al tuturor chipurilor pictate de Leonardo da Vinci, chipuri care exprimă scepticismul, îndepărtarea de Dumnezeu și înfrățirea de sine a omenciacului „știu", este de fapt zâmbetul dezorientării și pierderii: personajele din tablouri s-au pierdut pe sine, ceea ce se vede deosebit de clar la Gioconda. În realitate, acesta este zâmbetul păcatului, seducției și ispitei, un zâmbet desfrânat și pervers, care nu exprimă nimic pozitiv (acesta este misterul lui), care nu exprimă decât confuzie, dezorientare lăuntrică și nepocăință[268]. Da, în păcat sufletul își scapă sieși, se pierde. Nu degeaba limba desemnează drept *pierzanie* treapta cea mai de jos a decăderii morale la care poate ajunge o femeie. Dar fără îndoială că, pe lângă „femei pierdute", care s-au pierdut pe sine în ele însele, care și-au pierdut virtutea de femeie, de creatoare ale vieții, care le făcea să semene cu Dumnezeu, există și „bărbați pierduți"; în general sufletul păcătos este un „suflet pierdut" și nu e pierdut doar pentru alții, ci și pentru el însuși, căci nu s-a ferit. Și dacă psihologia contemporană repetă mereu că nu cunoaște sufletul ca substanță, aceasta nu face decât să pună într-o lumină foarte urâtă starea morală a psihologilor înșiși care, în marea lor majoritate, sunt desigur „bărbați pierduți". Atunci într-adevăr nu „eu fac", ci „cu mine se face"; nu „eu trăiesc", ci „cu mine se întâmplă".

Pe măsură ce în conștiință se estompează puterea de creație, de acțiune personală și de libertate, întreaga persoană este înlăturată de procesele mecanice din organism și, proiectând în afară consecințele propriei slăbiciuni, ea însuflețește lumea din jur[269]. Și, deoarece trezvia și veghea sunt condițiile de viață ale persoanei, orice lipsă de trezvie și orice somnolență contribuie la slăbirea lucidității spiritului. Când picotești, când ești buimac de somn, uitând să alungi „deprimarea somnului păcătos cu inima, gândul și mintea trează"[270] sau, mai mult chiar, când ești în stare de ebrietate ori sub acțiunea amețitoare a narcoticelor, în toate aceste stări și în altele asemănătoare, expresiile pasive vin de la sine. Atunci „pământul îți dă cu piciorul", cum spune un băiețel de trei ani, cunoscut de al meu, despre trotuarul devenit alunecos din pricina zăpezii bătătorite. „Cuvintele îți vin" și „ele vor să se rostească", „nu eu le spun, ci ele vor să spună". „Pereții se clatină" când te rezemi de ei. Lucrurile „nu vor" să fie ținute în mână și îți scapă, fug singure de tine și aleargă. Lichidele se varsă. Până și diferitele părți ale corpului își reclamă „autonomia" și independența. Întregul organism, atât cel corporal cât și cel psihic, dintr-un instrument integru și armonios, dintr-un organ al persoanei, se transformă într-o colonie întâmplătoare,

într-o adunătură de mecanisme ce nu-și corespund și funcționează după bunul lor plac. Pe scurt, totul este liber în mine și în afara mea, totul, cu excepția mea.

Pierderea parțială a realității eului creator în neurastenie[271] este, de asemenea, un fel de netrezvie spirituală și e greu să te dezbări de convingerea că pricina acesteia se află în *descompunerea* persoanei. Denaturând atitudinea sa față Dumnezeu, omul își denaturează prin aceasta și viața, atât cea morală, cât și cea corporală. Astfel, păgânii îl cunoșteau pe Dumnezeu prin contemplarea operelor Sale. „Pentru că, cunoscând pe Dumnezeu, nu L-au slăvit ca pe Dumnezeu, nici nu I-au mulțumit, ci s-au rătăcit în gândurile lor și inima lor cea nesocotită s-a întunecat. Zicând că sunt înțelepți, au ajuns nebuni. Și au schimbat slava lui Dumnezeu Celui nestricăcios cu asemănarea chipului omului celui stricăcios și al păsărilor și al celor cu patru picioare și al târâtoarelor. De aceea Dumnezeu i-a dat necurăției, după poftele inimilor lor, ca să-și pângărească trupurile lor între ei, ca unii care au schimbat adevărul lui Dumnezeu în minciună și s-au închinat și au slujit făpturii, în locul Făcătorului" (*Romani* 1, 21-25). Rezultatul, spune mai departe Apostolul, a fost pervertirea alcătuirii naturale a vieții trupești și deteriorarea vieții sociale. Principiile otrăvite ale dezordinii, anarhiei și desfrâului au impregnat societatea în toate activitățile ei vitale (*Romani* 1, 26-32).

Pe măsură ce sufletul se îngreunează și devine mai terestru, își pierde libertatea lui, încet dar irezistibil, cancerul rănii păcătoase îi roade inima. Păcatele împresoară inima, se așază în jurul inimii ca un strat gros și nu mă lasă să ajung la ea, împiedicând adierea răcoritoare a harului. Sufletul tânjește

> „tot ce-i pământesc și înăbușitor
> el ar vrea să-nlăture"[272]

și strigă: „Izbăvește-mă de toată împresurarea!" – însă inima pare că s-a învelit într-o carapace tare.

Da, ea este vie, însă se află în spatele zidurilor și nu poți răzbate până la ea. Eu însumi nu știu decât teoretic că inima există, dar nu mă pot apropia de ea. Și sfânta slujbă bisericească alunecă pe această platoșă de oțel abia zgâriind-o, prăbușindu-se de pe ea și ricoșând pe atenția incapabilă să se adune în sine.

Survine câteodată un fel de absență în momentele cele mai însemnate: dușmanul fură cuvintele cele mai prețioase. Te întrebi: „Este oare posibil ca Evanghelia și altele să se fi terminat?"... Și urmărind numai cu mintea mersul slujbei, zici: „da". Dimpotrivă, dorințele păcătoase, chiar absurditățile cele mai de neînțeles, irump brusc în persoana aflată în descompunere, strălucesc ca niște pete de lumină în creier și, *înainte* de orice hotărâre, devin fapte. Sub suflarea gândurilor, în persoana păcătoasă se ridică numai

> „flacăra întunecată a sufletului ei"[273]

Atât în istorioara *Heracles la răspântie*, cât și în alte versiuni ale temei „celor două căi", drept fundamentală trebuie recunoscută ideea privitoare la faptul că omul trebuie să-și organizeze sufletul și trupul, că trebuie să-și forțeze

sinele prin asceză, că trebuie să-și pacifice întregul organism prin atenția față de sine. Și un astfel de suflet „uscat” debarasat de senzualitatea umedă, adică un suflet „foarte înțelept” („ξηρὰ ψυχὴ σοφωτάτη, sufletul uscat este cel mai înțelept”, a spus un bărbat din Antichitate[274]), o astfel de persoană robustă, un astfel de om bine făcut se opune sufletului umed, persoanei molatice, neînchegate, „deșarte și haotice”, conform expresiei lui F.M. Dostoievski.

Dar în ce constă această „organizare”? Ea apare atunci când toate sunt la locul lor în interiorul persoanei, când în ea totul este „după rânduială, κατὰ τάξιν”[275].

Iată, în pofida aspectului său prozaic, răspunsul cel mai exact. „Totul în persoana se află la locul său, totul în ea se petrece după rânduială” înseamnă: toate activitățile ei vitale se săvârșesc conform legii divine[276] care îi este dată, și nu altfel; înseamnă că persoana însăși, o lume mică, ocupă în lume, în lumea mare, acel loc care îi este destinat din veci, că nu deviază de la calea ce-i este hărăzită pentru a o duce cât mai repede spre Împărăția Cerurilor. În faptul că totul „se săvârșește după rânduială” constă însăși frumusețea făpturii, binele și adevărul ei. Dimpotrivă, abaterea de la rânduială înseamnă și sluțenia, și răul, și minciuna ei. Totul este frumos, bine și adevărat dacă este după „rânduială”, totul este urât, rău și fals dacă este *autonom*, *autocrat*, „după bunul său plac”. Păcatul este chiar „după bunul său plac”, iar Satana „după bunul Său plac”.

Păcatul înseamnă a nu dori să ieși din starea de *identitate cu sine*, din identitatea „eu – eu” sau, mai precis, „Eu!”. Afirmarea sinelui ca sine, *fără* relația sa cu *altul*, adică cu Dumnezeu și cu făptura întreagă, concentrarea asupra sinelui fără ieșirea din sine, iată păcatul radical sau rădăcina tuturor păcatelor. Toate păcatele particulare nu sunt decât variante, manifestări ale egocentrismului aseității. Cu alte cuvinte, păcatul este forța de conservare a sinelui ca sine, care transformă persoana într-un „auto-idol”[277], idol sieși, este explicare a sinelui prin sine, nu prin Dumnezeu, fundamentare a sinelui pe sine, nu pe Dumnezeu. Păcatul este tendința fundamentală a eului prin care eul se afirmă în solipsismul său, în singularitatea sa și face din sine unicul punct al realității. Păcatul este ceea ce închide pentru eu întreaga realitate, căci a *vedea* realitatea înseamnă a ieși din sine și a-ți transfera eul în non-eu, în altceva, în ceea ce se vede, adică a *iubi*. Ca urmare, păcatul este zidul pe care eul îl pune între sine și realitate, scoarța care crește pe inimă. Păcatul este *non-transparența*, bezna, ceața și de aceea se spune că „întunericul a orbit ochii lui” (*I Ioan* 2, 11); există numeroase alte expresii ale Scripturilor unde „întunericul” este sinonimul „păcatului”. Păcatul, în dezvoltarea sa extremă și fără să fie amestecat cu ceva, adică *gheena*, este întuneric, beznă, obscuritate, întunecime, σκότος. Căci lumina este vădirea realității, dimpotrivă, întunericul este izolarea, scindarea realității, imposibilitatea vădirii reciproce. Însăși denumirea Iadului sau *Aidului* indică această ruptură ghee-nică a realității, izolarea, solipsismul, căci acolo fiecare spune: „*Solus ipse sum!*” În fapt, Ἅδης, Ἀιδης sau Ἀΐδης, inițial ἈϜίδης, provin de la rădăcina Ϝιδ (*cf*. rusescul *vid*), care formează verbul ἰδεῖν, *vid-et* („a vedea”), și de la particula de negație, mai precis, de la ἀ *privativum*[278]. Iadul este locul, starea

în care nu există vizibilitate, lipsită de „vizibilitate”, care nu se vede și în care nu se vede. *Aid* înseamnă fără vedere, cum spune Platon[279]: ἐν Ἅιδου τὸ ἀειδὲς δὲ λέγει, prin Aid înțeleg invizibilul; sau cum îl definește Plutarh[280], „τὸ ἀειδὲς καὶ ἀόρατον, nevăzutul și nezăritul”, iar Homer vorbește despre „întunericul neguros” al Aidului: ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα[281].

Într-un cuvânt, păcatul este ceea ce frustrează de posibilitatea de *fundamentare* și, prin urmare, de *explicare*, adică de *rațiune*. În goana după *raționalismul* păcătos, conștiința își pierde raționalitatea care este proprie întregii existențe. Din pricina filozofării, ea încetează să mai contemple cu mintea. Păcatul este ceva complet rațional, *în măsura* rațiunii, este rațiunea în rațiune diavolească, căci Diavolul-Mefistofeles este raționalitate pură[282].

Însă tocmai datorită faptului că este rațiune prin excelență, păcatul privează de sens toată creația lui Dumnezeu și pe Dumnezeu Însuși, frustrând-o de profunzimea de perspectivă a fundamentării și de smulgerea din Solul Absolutului, dispune totul într-un singur plan, face totul plat și vulgar. Căci ce altceva este vulgaritatea dacă nu înclinația de a rupe din rădăcini tot ce se poate vedea, privind lucrul respectiv ca pe ceva suficient sieși și, prin urmare, irațional, adică stupid?[283]

Diavolul Mefistofeles, această Rațiune Pură, este Vulgaritatea Pură[284], pentru că nu vede decât prostia. Iar păcatul este principiul neînțelegerii, principiul inaccesibilității și al opririi obtuze, iremediabile a raționamentului. El, „înțeleptul mincinos”, cum îl numesc cântările Bisericii, învăluie spiritul într-o pseudo-înțelepciune, îndepărtându-l astfel de înțelepciunea autentică.

Însuși cuvântul *greh* („păcat”) este echivalat cu *greh*[285] („greș”), deoarece *grešit'* („a păcătui”) înseamnă „a greși”, „a nu nimeri ținta”, în fine, „a da pe-alături”, „a da greș”, „a lăsa să scape”[286]. Nu avem nevoie să verificăm corectitudinea acestei etimologii, întrucât, în fond, păcatul este *greș*, este „a da pe-alături”. Dar *pe-alături* de ce ne duce păcatul? Ce nu nimerim? Pe-alături de norma de existență pe care ne-a dat-o Adevărul. Nu nimerim ținta pe care ne-a hărăzit-o Justețea, pe scurt, nedorind aceasta, ne abatem de la adevăratul nostru drum, trasat pe pământ de către Degetul Divin al Întemeietorului nevoinței. Repet, păcatul este pervertire. Este desfrânare, adică trecerea de pe un drum pe altul, umblarea pe diferite drumuri, rătăcirea pe diferite căi, nu pe singura cale adevărată; mai mult, este *rătăcire*, pierdere, desfrâu, pierdere a căii adevărate și mergere „în căile lor” (*Fapte* 14, 16), cum mergeau păgânii, și incapacitatea de a cunoaște cu inima învârtoșată și desfrânată calea Domnului, cum li s-a întâmplat iudeilor (*Psalmi* 94, 8–12; *Evrei* 3, 7–10).

Atunci care este calea adevărată, numită în Scriptură „calea îngustă care duce la viață” (*Matei* 7, 14; *cf*. *Fapte* 2, 28), „calea păcii” (*Luca* 1, 79), „calea mântuirii” (*Fapte* 16, 17), „calea adevărului” (*II Petru* 2, 2) și „calea cea dreaptă” (*II Petru* 2, 15)?

Este *neprihănirea*. Însuși cuvântul neprihănire, σω-φροσύνη sau σαο-φροσύνη, prin structura sa etimologică, indică integritatea, sănătatea, nealterarea, unitatea și în general starea normală a vieții interioare, nefărâmițarea și

tăria persoanei, prospețimea forțelor spirituale, organizarea spirituală a omului interior. Neprihănirea, σω-φροσύνη sau σαο-φροσύνη, este aproape același lucru ca și gândirea integrală (înțelegând „gândirea" în accepțiunea patristică, adică în sensul de viață spirituală în general), gândirea sănătoasă, bună pricepere, înțelegere completă, sănătate a minții, înțelepciune sănătoasă, σαός φρόνησις. Acesta este sensul cuvântului la Sfinții Părinți, la fel și la filozofii antici[287]. Neprihănirea este *simplitate*, adică unitate organică sau, din nou, integralitate a persoanei: „spiritul omului trebuie să fie accesibil și ospitalier, gata pentru evlavie și mulțumire, fiind tot auz ușurat și ochi «curat» și «simplu» (ἁπλοῦς ὀφθαλμός)"[288]. Opusul neprihănirii este starea de desfrânare, de desfrâu, adică de distorsionare a sufletului; țelina persoanei este răscolită: straturile lăuntrice ale vieții (care se cuvine să fie ascunse chiar pentru eul însuși: astfel *este sexul* prin excelență) sunt rostogolite în afară, iar ceea ce ar trebui să fie dezgolit, *deschiderea* sufletului, adică sinceritatea, spontaneitatea, motivele faptelor sunt ascunse înăuntru, făcând persoana ascunsă. Viața persoanei se săvârșește οὐ κατὰ τάξιν, nu „conform rânduielii", și în ea nimic nu este la locul său. Omul *pervers* este parcă întors pe dos: arată dedesubturile sufletului și ascunde fața acestuia. Ochii acestui om *evită* privirea celui ce-i iese în cale, însă *buzele* aruncă vorbe putrede. Îi e frică să nu i se afle slăbiciunile, dar singur își expune fără jenă tot ce are mai rușinos.

Rușinea indică ceea ce, deși legitim și dat de Dumnezeu, trebuie ascuns înăuntru și ceea ce trebuie descoperit[289]. Dar când nu există rușine, apar nerușinarea și cinismul, expunerea celor ce trebuie tăinuite și ascunderea celor ce trebuie arătate. Scoaterea la suprafața conștiinței a tuturor lucrurilor care se cuvin a rămâne în semiîntunericul zonei subconștiente sau, ceea ce-i totuna, coborârea conștiinței în întunericul tainic al rădăcinilor existenței, bădărănia lui Ham care și-a privit părintele gol – sunt acea fracturare a vieții spirituale care se numește *desfrânare*.

Aici capătă chip și chiar, parcă, personalitate o fațetă nevăzută și impersonală a ființei noastre, căci ea este viață a *genului*, deși se petrece într-o persoană. Și căpătând chip iluzoriu de persoană, acest fundament real al persoanei devine independent, iar persoana adevărată se scindează. Zona generică se separă de persoană și de aceea, având doar chip de persoană, încetează a se mai subordona voinței spiritului, devine *irațională* și demonă, iar persoana însăși, pierzând din alcătuirea sa fundamentul generic, adică rădăcina, se privează de conștiința realității și se preface într-un chip nu al fundamentului real al vieții, ci al vidului și nimicniciei, adică devine *aparență* deșartă și larg deschisă și, neacoperind nimic real, este resimțită ca iluziune ca prefăcătorie. Concupiscența oarbă și falsitatea fără scop, iată ce rămâne din persoană după desfrânarea ei. În acest sens, desfrânarea este o *dedublare*, și simbolul profund al acestei dedublări, care se întâlnește adesea în Occident, ca și în Răsărit, este reprezentarea lui *Satan cu o a doua față în locul părților rușinoase* sau, cum fac iconografii care n-au înțeles întru totul sensul imaginii, *în locul pântecelui*[290]. În unele opere literare găsim o analiză psihologică a trăirilor care țin de acest domeniu[291].

Dacă rușinea este busola conștiinței și firul cu plumb al persoanei, atunci nerușinarea este semnul corupției, al „stricăciunii" ei și simptomul *desfrânării* sufletului. Dar ce este putrezarea, *rastlennost'*? Același lucru. *Tle* înseamnă „fund, dedesubt, temelie plană"[292]; astfel, se vorbește despre „fundul" unui stup sau al unei cutii, în dialectul regiunii Tambov este obișnuită expresia „a arde până la fund", adică de tot, până în temelie; se mai indică, de asemenea, expresiile „a fost furat până la fund", „grânele au putrezit până la fund", adică toate câte au fost[293]. Evident, verbele *tlet'* și *tlit'* („a putrezi") se referă la procesele de putrezire, de distrugere, de mucegăire care au loc la temelia construcțiilor săpate de-a dreptul în pământ. În acest caz, *desfrânarea*, *rastlenie*, înseamnă sau putrezirea totală, adică distrugerea completă a sufletului[294], sau, mai corect, ca și cuvântul *razvrașcenie*, încălcarea ordinii legitime a straturilor vieții sufletești, când fundul sufletului este întors pe dos și ajunge unde nu se cuvine, răsturnarea fundului sufletului până la capăt, ca ultim grad de stricăciune, descompunerea, dispersia, prăbușirea, ruinarea, scindarea vieții spirituale, fragmentarea ei, non-unitatea, non-integritatea. Este dedublare a gândirii, fățărnicie, ambiguitate, duplicitate, lipsă de tărie într-un singur lucru. Pe scurt, este putrezirea persoanei, putrezire care începe încă înainte de gheenă, este διχοτομία ei (*Matei* 24, 51; *Luca* 12, 46). Omul cu gânduri duble, încă de aici, de pe pământ, a simțit focul gheenei. Ca stare opusă neprihănirii, desfrânarea îl face pe om prihănit, adică îi privează mintea de integritatea, de unitatea sa și o împinge într-o stare de chinuitoare instabilitate.

Păcatul este instabil în sine. Unitatea necurăției este fictivă, și caracterul iluzoriu al acestei pseudo-unități devine evident de îndată ce este nevoită să se așeze față în față cu Binele. Impurul este unitar atâta timp cât nu există Purul, dar și numai apropierea Purului face să alunece de pe el masca unității. Această scindare a impurului și această descompunere a „forței spurcate"[295] sunt clar descrise în povestirea despre vindecarea îndrăcitului din Gadara, posedat de un duh *necurat*. Merită să fim atenți la felul cum numărul singular al puterii necurate se schimbă brusc în plural de îndată ce Domnul Iisus a întrebat-o de *nume*, adică de esența ei intimă. Deși toată lumea cunoaște povestirea, o voi cita, tipărind cu italice pasajele necesare. Sfântul Evanghelist Marcu povestește tocmai despre faptul că Iisus Hristos și ucenicii au venit în ținutul Gadarenilor, iar după ce a ieșit din corabie, îndată L-a întâmpinat, din morminte, un om *cu duh necurat*, ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ... Și strigând, κράξας, cu glas puternic (adică, desigur, a strigat *duhul necurat*, nu omul posedat de el, deși poate a strigat cu gura acestuia), a zis, εἶπε: Ce ai *cu mine*, ἐμοί, Iisuse, Fiule al lui Dumnezeu Celui Preaînalt? Te jur, ὁρκίζω, pe Dumnezeu să nu *mă*, με, chinuiești. Căci îi zicea: Ieși *duh necurat*, ἔξελθε, τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον, din omul acesta. Și l-a întrebat: Care *îți* este numele? Și i-a răspuns, ἀπεκρίθη: *Legiune* este numele *meu*, μοι, căci *suntem mulți*, πολλοί ἐσμεν. Și Îl ruga mult să nu-i, αὐτούς, trimită afară din acel ținut... Și L-au rugat, zicând, παρεκάλεσαν... πάντες οἱ δαίμονες λέγοντες: *Trimite-ne*, ἡμᾶς, în porci, ca să intrăm, εἰσέλθωμεν, în ei. Și El le-a, αὐτοῖς, dat voie. Atunci, ieșind, *duhurile necurate* au intrat în porci, ἐξελθόντα τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα εἰσῆλθον... (*Marcu* 5, 1-13)

Iisus Hristos nu discută cu însuși demonizatul, ci cu ceea ce este în el, cu puterea necurată. Această putere necurată este un singur duh necurat, care se manifestă și vorbește despre sine ca despre unul singur. Dar de îndată ce Domnul l-a întrebat de nume, de îndată ce a dorit ca această putere necurată să-și dezvăluie esența veritabilă, s-a scindat într-o mulțime indefinită de duhuri necurate, căci „legiune", în text, semnifică tocmai „infinit de mult", „nenumărabil de mult", „incalculabil de mult"[296]. Această descompunere bruscă este marcată prin schimbarea bruscă a singularului, în versetul al nouălea, în plural: înainte de întrebarea privitoare la nume, fusese utilizat numărul singular (5, 1-5), iar după întrebare, la fel de consecvent, avem peste tot pluralul.

Acesta este, în general, modul în care este alungat necuratul. Rugăciunea exorcizantă în numele Domnului silește persoana demonică să se dezintegreze într-o „legiune" de stări demonice, din care fiecare se dă din nou drept persoana[297], exorcismul denunță falsitatea unității care vrea să se fundamenteze nu pe deoființimea Preasfintei Treimi, ci pe asemănarea deoființă a afirmării de sine.

Așa este natura instabilă, umedă și putredă a păcatului. Dar dacă așa este natura păcatului, iar contrariul lui sunt concentrarea de sine și tăria sufletului în neprihănire, fără să vrem se pune problema *esenței* acestei neprihăniri, prezentată de noi până acum doar descriptiv. Problema esenței neprihănirii, la rândul ei, implică alte două probleme:

În primul rând, ce este această neprihănire spirituală în conștiința omului, adică în calitate de trăire și

în doilea rând, cum să înțelegem neprihănirea în plan *ontologic*, adică în calitatea ei de obiect al *gândirii*.

La prima dintre aceste întrebări răspunde cuvântul „*fericire*", iar la cea de-a doua, expresia „*veșnică pomenire*". Să încercăm a le aprofunda mai atent.

Deci, înainte de toate, vom examina neprihănirea ca trăire lăuntrică a sufletului neprihănit, altfel spus, ca *fericire*. În ce constă „fericirea"? Ce este un *fericit*? Cred că putem obține cel mai precis răspuns la întrebările noastre pe calea analizării cuvintelor grecești corespunzătoare, adică a cuvintelor μακαρία, μακάριος, μάκαρ. Care este sensul lor inițial? Aristotel[298] explică μάκαρ în funcție de proveniența lui de la „a se bucura tare", „ἀπὸ μάλα χαίρειν". Dar μάλα se dovedește a fi o interpolare ulterioară și toată explicația lui Aristotel se reduce la elucidarea sensului cuvântului. Plutarh o confirmă[299]. Improprie este și explicația lui Eustațiu[300], care vedea în rădăcina μάκαρ cuvântul κηρ, „moarte", și interpreta μάκαρ ca „nemuritor, nesupus morții, παρὰ τὸ μὴ ὑποκεῖσθαι κηρί". Contra lui Eustațiu vorbește cel puțin faptul că μάκαρ nu se întrebuințează doar referitor la zei nemuritori, ci și la oamenii muritori[301].

Schelling a reflectat îndelung asupra etimologiei termenilor μακάριος, μάκαρ[302] și voi expune pe scurt considerațiile sale subtile. Ce-i drept, lingvistica modernă nu este de acord cu Schelling, nici în știința nimic nu este etern, dar, chiar dacă într-adevăr gândurile sale n-ar fi „științifice", ele sunt foarte fructuoase pentru înțelegerea termenului μάκαρ.

După părerea lui Schelling, primul lucru asupra căruia trebuie să ne oprim atenția este silaba inteligibilă „μα". Cheia descifrării lui μάκαρ se află în prima silabă. Conform supoziției lui Schelling, aceasta este o particulă veche, ce caracterizează negația, privarea sau, cum se exprimă un autor, „μά este o particulă de avertizare"[303]; cu alte cuvinte, Schelling asimilează pe μα cu particula negativă μή[304]. După părerea lui, această semnificație a lui μα poate fi stabilită dintr-o serie de cuvinte compuse cu μα, și anume:

1) μά-ται-ος, gol, insignifiant, aparent. Ce lipsește aici, ce se neagă? Ceea ce se poate apuca, pipăi. Μά-ται ος, intangibil, fără substanță (*substanzlose*). Negarea palpabilității este indicată de partea ται-ος, ia, apucă, ce are aceeași rădăcină cu imperativul homeric τῆ, având la Homer participiul τεταγών, care, după cum se pare, provine din τά-ω, τά-γ-ω, ce corespunde latinescului *tango*;

2) de μά-ται-ος este legat adverbul μά-την, fără consecințe, ca de pildă, a vorbi, și foarte expresivul μα-τά-ω, a trena, a tergiversa, a pierde timpul, verb întrebuințat pentru a caracteriza un om care nu-i gata niciodată, care doar se învârte („se mocoșește"[305]) pe lângă vreo treabă, apucându-se s-o facă, dar nu cum trebuie;

3) limba greacă are diferite expresii pentru a desemna consecințele directe și momentane, dacă un gând, un cuvânt sau, în general, o posibilitate dată sunt urmate de faptă, de realitate („palpabilul"). Așa sunt ἄφαρ, αὐτίκα. Remarcabil e că drept contrar au homericul μάψ[306], cuvânt compus probabil din μὰ și αἶψα, adică zadarnic, degeaba, în mod necugetat, pripit;

4) de la μάψ provin adjectivul μαψίδιος (la Homer, numai sub formă de adverb) și μαψίλογος, de pildă, μαψίλογοι οἰωνοί, păsări al căror țipăt nu are nici un fel de consecințe, nu înseamnă nimic;

5) μα-λακ-ός, moale, gingaș, veșted, nehotărât, neenergic, ca și verbul care provine de la el, μα-λάσσω, a face moale, a înmuia, a slăbi, a fi molesit, are un sens negativ. Probabil, această expresie este formată plecând de la privarea de o anumită însușire, anume de capacitatea de a emite un sunet când obiectul este rupt sau frânt, ca în cazul unui corp moale, pe când un obiect care nu poate fi distrus fără zgomot. Cu alte cuvinte, în μα-λακ-ός intră verbul λακέω (de aici λακεῖν ἔλακεν), care înseamnă, a suna, a trosni, a plesni, a țipa tare, a lătra tare etc. sau λακάζω și λακέω, a țipa, a face zgomot, a se sparge cu tromet;

6) la exemplele lui Schelling putem adăuga încă unul, și anume μά-χλ-ος, lasciv, pasional, de la care derivă μα-χλ-οσύνη, lubricitate, pasiune. Negat aici este χλοῦνις, castrare, deoarece μάχλος înseamnă necastrat;

7) exemplele citate devin și mai convingătoare dacă facem un excurs în domeniul limbii osetine[307]. Problema e că, în această limbă, particula *mă* se întrebuințează cu imperativul și conjunctivul verbelor, semnificând negarea unei acțiuni. Astfel, de exemplu, „*mă zag*", nu vorbi (oset. *zagen* = germ. *sagen*), „mă nu", nu ce duce, „*mă nuar*", nu bea etc.

Așadar, particula „μα" are un sens privativ. Să luăm în considerație cea de-a doua parte a lui μάκαρ. După părerea lui Schelling, nu deriva de la κήρ (gen. κηρὸς), moarte (adică μάκαρ nu înseamnă „nemuritor"), ci de la καρδία, κέαρ, κῆρ (gen. κῆρος), *inimă*. Epitetul constant al lui κῆρ este φίλον, așa că κηρ desemnează partea cea mai sinceră din om, propria lui ființă, locul „pasiunilor" în general și, printre acestea, al „iubirii" în special (de aici, expresia uzuală περὶ κηρὶ φίλος, prieten de inimă, κηρόθι, cordial, din

inimă, de pildă, a iubi), prin excelență, aceasta este locul tristeții devoratoare și al mâhnirii, al mâniei, al bucuriei răutăcioase (cf. rus. v serdțah, la mânie). Dar pentru inimă nu este întâmplătoare doar starea de a fi devorată de tristețe sau neliniște, inima însăși este dorință și vrere permanentă, este foc de nestins, care se devorează singur, care tânjește în pieptul fiecărui om; propriu-zis, inima este sinful, principiul motor al vieții – așa că la Homer[308], cel lipsit de viață este numit ἀκήριος, lipsit de inimă. Același lucru îl indică proveniența cuvântului κήρ, care derivă mai curând de la κείρειν, κείρειν, a devora, absumere, decât de la κέω, κείω, κεάζω, a dormi, sau de la κάω, καίω, a pâlpâi, a arde, ardere, căci inima este fons ardoris vitalis. Verbul κείρειν se aplică chiar comportamentului moral, de exemplu, atunci când cineva se exprimă că „membrele îi sunt roase de angoasă", că „angoasa îi devorează pieptul" etc. Firesc e și ca unele cuvinte omofone ca ἡ κήρ, zeița morții, și τὸ κήρ, inimă, pot fi reduse la aceeași noțiune inițială, a mânca, a devora. Dorința de a deveni „pentru sine" dedublează sufletul. Astfel se aruncă o lumină neașteptată asupra glosei lui Isichie[309], care explică τὸ κήρ ca ψυχὴν διῃρημένην, ca „suflet divizat", „despicat"; această despicare este cauza tristeții. Agitația dorinței și vrerii neîncetate, care antrenează fiecare făptură, este în sine o încălcare a fericirii, iar κήρ, adusă în stare de repaos, tot în sine, ar fi o fericire.

Limba osetină ne mai confirmă o dată considerațiile lui Schelling. Cuvântul μάκαρ este aproape consonant cu osetinul „mă har" (care se pronunță legat „mahăr"), adică „nu mânca". Imperativul lui har derivă din verbul hăren, a mânca, în sensul de a hăitui, a distruge, cum rezultă din expresia ahtă haharte, banii i-a mâncat, i-a cheltuit fără rost, i-a risipit; în cuvântul bahărin, prefixul ba (= germ. be) indică încheierea acțiunii și este echivalentul prefixelor rusești raz, iz, iar cealaltă parte a cuvântului provine de la verbul hăren. Interesant este că se poate (?) lega de acest verb ideea de moarte, kerlen (în dialectul digorian, care, după Vs. Miller, este cel mai vechi dintre dialectele osetine) sau cernien înseamnă în limba osetină „moartă". În legătură cu acestea pot fi puse, cred eu, și cuvintele rusești cu aceeași rădăcină: harci, harciha (cum se spune pe Don), harci, adică merinde, hrană în afară de pâine, mai ales carne.[310] Harci înseamnă ceea ce se dă la masă, ce se mănâncă. De aici harcevnia, loc unde se mănâncă, și probabil harciometră, „cu care se mănâncă", boi... rău... gură".

Prin urmare, esența explicațiilor lui Schelling constă în faptul că μακάριος exprimă ideea de împăcare a agitației inimii, deplina potolire a avântatelor intenții ale inimii. Grecescul μάκαρ corespunde osetinului mahăr. În stare de μακαρία inima încetează a se mai devora. Trebuie să mai adăugăm aici că μή echivalent cu μα nu este propriu-zis o negație: μὴ ὄν nu înseamnă „neant", ci „potențialitate a existenței". De aceea μακαρία nu este simpla negare a „devorării"[311], ci veșnicul triumf asupra ei, veșnica aducere a ei doar în potențialitate, veșnica dominare a aseității. La un fericit, la un μάκαρ, aseitatea este o potențialitate și el „potest non peccare, poate să nu păcătuiască"[312].

E ușor de văzut că, înțeleasă așa, μακαρία este destul de asemănătoare cu înțelegerea pozitivă a nirvanei budismului târziu, adică starea de stingere a pasiunii, de limitare a oricărei mișcări care tulbură sufletul, de repaosul etern, unde nu ajunge vârtejul fantomelor samsarei[313].

De altfel, trebuie să remarcăm că lingvistica modernă[314] derivă cuvântul μάκαρ din rădăcina mag, a avea putere, a putea, a produce, rădăcină care a generat și cuvântul μακρός, lung. Dar este în afară de orice îndoială că Schelling redă corect cel puțin un aspect conținut în cuvântul μακαρία. Μακαρία este repaosul etern, ca urmare a iluminării sufletului de către lumina nestinsă a Adevărului însuși. De ideea acestui „repaos", a acestei „vieți" sau „vieți veșnice" este pătrunsă întreaga Scriptură, toată literatura patristică și liturgică. „A intra în odihna lui Dumnezeu, εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν...", aceasta este tema în Evrei 4, 10. Această intrare este făgăduința mult așteptată a poporului lui Dumnezeu, a sa „stare sabatică, σαββατισμός" (Evrei 4, 9). „Pentru că cine a intrat în odihna lui Dumnezeu s-a odihnit și el de lucrurile lui, precum Dumnezeu de ale Sale" (Evrei 4, 10). În Cetatea Preasfintei Treimi, în Temelia Adevărului, nu există nici agitație, nici cugetele viclene nu bântuie; cine se află în Duhul care săvârșește lucrul lui Dumnezeu, acela s-a odihnit de lucrurile sale, nu de „lucrul" vieții, ci de lucruri, de cele despre care propovăduitorul a zis: „Deșertăciunea deșertăciunilor, deșertăciunea deșertăciunilor, toate sunt deșertăciuni! Un neam trece și altul vine, dar pământul rămâne totdeauna! Soarele răsare, soarele apune și zorește către locul lui ca să răsară iarăși. Vântul suflă către miazăzi, vântul se întoarce către miazănoapte și, făcând roate-roate, el trece neîncetat prin cercurile sale. Ceea ce a mai fost, aceea va mai fi, și ceea ce s-a întâmplat se va mai petrece, căci nu este nimic nou sub soare" (Ecclesiastul 1, 2-9). Dar cine nu a aflat odihnă în Săvârșitorul Duh, acela trebuie să dea socoteală înaintea atotpătrunzătorului Cuvânt dumnezeiesc (Evrei 4, 12-13). Printr-o curmare tainică a lucrurilor stricăcioase, cel judecat va dobândi atunci odihna, va dobândi sabatul metafizic. Își va spune atunci: „Întoarce-te, suflete al meu, la odihna ta, că Domnul ți-a făcut ție bine" (Psalmi 114, 7, iar după numărătoarea ebraică 116, 7). „Și va șterge (Dumnezeu) orice lacrimă din ochii lor și moarte nu va mai fi, nici plângere, nici strigăt, nici durere nu vor mai fi, căci cele dintâi au trecut" (Apocalipsa 21, 4): a sosit μακαρία.

Fericirea ca odihnă de vrerea mereu lacomă și niciodată saturată, ca reculegere și reculegere în sine a sufletului pentru viața veșnică în Dumnezeu, pe scurt, ca porunca atotputernică și prin aceasta veșnic realizabilă, poruncă dată sieși: mă har, nu te mânca pe tine însuți, iată misiunea ascezei. Fericirea o poți dobândi numai orânduindu-te bine în viața aceasta pământească, numai transformându-ți intențiile în contemplație superioară, numai făcând din cele de jos simbol al celor de sus (Apocalipsa 21, 27; 22, 14-15 etc.).

În secolul întâi, când Departele părea atât de aproape, când Limba de foc încă mai ardea deasupra capului credinciosului, Vestea cea bună le-a dat oamenilor să guste pentru prima oară dulceața repaosului și odihna de tulburătoarele gânduri stricăcioase; prin aceasta ea a eliberat conștiința de demonii care o posedau, precum și de demonofobia și robia ce rezultau din această stare[315]. Hristos ne-a făcut să ieșim din „lumea nepașnică și îngrijorătoare"[316], iată de ce primii autori creștini sunt atât de sensibili la noul dar cel al odihnei.

În omilia anonimă cunoscută sub denumirea de *A doua Epistolă a lui Clement către Corinteni*, predică de inspiraţie nemijlocită şi de har, chinurile gheenei de foc sunt puse în opoziţie cu făgăduinţa lui Hristos:

„Şi să ştiţi, fraţilor, că hălăduirea cărnii noastre în lumea aceasta este mică şi de scurtă durată, iar făgăduinţa lui Hristos este mare şi minunată, anume: odihna Împărăţiei viitoare şi a vieţii veşnice, καὶ ἀνάπαυσις τῆς μελλούσης βασιλείας καὶ ζωῆς αἰωνίου"[317]. Căci, se spune în alt loc, îndeplinind voinţa lui Hristos, noi vom afla odihna, εὑρήσομεν ἀνάπαυσιν; altfel, nimic nu ne va scăpa de pedeapsa veşnică, αἰωνίου κολάσεως, dacă vom nesocoti poruncile Lui."[318] „Cum vi se pare vouă, îi întreabă predicatorul pe ascultătorii săi, ce va trebui să îndure acela care nu va fi în stare să îndure nevoinţa nestricăcioasă? Despre cei care n-au păstrat pecetea s-a spus: «Viermele lor nu va muri şi focul lor nu se va stinge. Şi ei vor fi o priveliște pentru toţi» (Isaia 66, 24)"[319], iar efectul „fructului nemuritor al învierii"[320] este caracterizat drept „fericire" şi trecere în „veacul fără dureri"[321].

La fel, în una dintre cele mai vechi rugăciuni liturgice, Biserica, prin gura preotului, se roagă ca Dumnezeu să-i aşeze pe cei drepţi „în loc cu verdeaţă, la apele *odihnei*, în raiul veseliei, de unde sunt îndepărtate orice întristare şi suspinare, în lumina sfinţilor"[322].

Întreaga rânduială a înmormântării este aşezată pe aceste inseparabile idei de dezvinovăţire-odihnă-fericire-nemurire şi pe cele opuse acestora, de păcat-deşertăciune-chin-moarte. Biruinţa lui Hristos asupra morţii, dăruirea vieţii sunt considerate drept triumf repurtat asupra pasiunilor lumeşti, drept răcire a arderii lăuntrice a sufletului păcătos, drept „sălăşluire în lăcaşurile celor drepţi", drept pace în Dumnezeu, drept odihnă de rătăcirea păcătoasă, de lucrurile care „sunt mai neputincioase decât umbra, mai înşelătoare decât visurile". „Doamne, sufletul robului Tău îl odihneşte", „Hristoase, sufletul robului Tău îl odihneşte" – iată tema prohodului. Restul nu este decât dezvoltarea acestei teme, dezvoltare ce descrie condiţiile interioare ale odihnei. Să luăm, de pildă, troparele:

„Cu duhurile *drepţilor*, celor ce s-au săvârşit, sufletul robului Tău, Mântuitorule, îl *odihneşte*, păzindu-l pre el în viaţa cea fericită, care este la Tine, iubitorule de oameni".

„Întru odihna Ta, Doamne, unde toţi *sfinţii Tăi se odihnesc*, *odihneşte* şi sufletul robului Tău, că Însuţi eşti iubitor de oameni".

„Tu eşti Dumnezeu, care Te-ai pogorât în iad şi *ai dezlegat durerile celor ferecaţi*, Însuţi şi sufletul robului Tău îl odihneşte".

Plină de calmă şi veşnică pace este rugăciunea:

„Dumnezeul duhurilor şi a tot trupul, Care ai călcat moartea şi pe diavol l-ai surpat şi ai dăruit viaţă lumii Tale, Însuţi, Doamne, *odihneşte* sufletul adormitului robului Tău (cutare) în loc *luminat*, în loc *de verdeaţă*, în loc *de odihnă*, de unde a fugit durerea, întristarea şi suspinarea şi orice greşeală a făcut el, sau cu cuvântul, sau cu lucrul, sau cu gândul, ca un bun şi iubitor de oameni Dumnezeu, iartă-i. Căci nu este om care să fie viu şi să nu greşească, *căci numai Tu singur eşti fără de păcat, dreptatea Ta este dreptate în veac şi cuvântul Tău este adevărul*. Ca Tu eşti învierea şi viaţa şi *odihna* adormitului robului Tău (cutare), Hristoase Dumnezeul nostru..."

Fără să vrei, îţi vine să copiezi întreagă această muzică a păcii, a liniştii şi odihnei. Ca frunzele de toamnă, alunecă unul după altul, într-un şir continuu, suspinele acum împăcate ale sufletului purificat:

„Odihneşte, Dumnezeule, pe robul Tău şi-l aşază pe dânsul în Rai, unde cetele sfinţilor, Doamne, şi drepţii ca luminătorii strălucesc, pe adormitul robul Tău îl odihneşte, trecându-i lui toate greşelile".

„...Luminează pe noi, cei ce cu credinţă slujim Ţie, şi ne scoate pe noi din focul cel de veci".

„Odihneşte, Mântuitorul nostru, cu drepţii pe robul Tău şi-l sălăşluieşte în curţile Tale, precum este scris, trecând ca un bun greşelile lui cele de voie şi cele fără de voie, şi toate cele întru ştiinţă şi întru neştiinţă, iubitorule de oameni".

„Pe cel ce a trecut la Tine din stricăciunea cea nestatornică a celor trecătoare în lăcaşurile cele veşnice învredniceşte-l, Bunule, cu bucuria vieţii îndreptându-l prin credinţă şi prin har", „...făcându-l fiu al luminii şi curăţându-l de ceaţa păcatului".

„Pe cel ce s-a mutat, în dulceaţa raiului îl sălăşluieşte".

„Cu sfinţii odihneşte, Hristoase, sufletul robului Tău, unde nu este durere, nici întristare, nici suspin, ci viaţă fără de sfârşit".

Sau să ascultăm *Samoglasnele* lui Ioan Monahul:

„Care desfătare lumească este lipsită de întristare? Care mărire stă pe pământ neschimbată? Toate sunt mai neputincioase decât umbra, toate sunt mai înşelătoare decât visurile, o clipă numai, şi pe toate acestea moartea le primeşte. Ci întru lumina feţei Tale, Hristoase, şi întru îndulcirea frumuseţii Tale, pe cel ce l-ai ales odihneşte-l, ca un iubitor de oameni".

„Unde este dezmierdarea cea lumească? unde este nălucirea celor trecătoare? unde este aurul şi argintul? unde este mulţimea slugilor şi fuma? Toate sunt ţărână, toate cenuşa, toate umbră, ci veniţi să strigăm Împăratului celui fără de moarte: Doamne, veşnicelor Tale bunătăţi învredniceşte-l pe acesta ce s-a mutat de la noi, odihnindu-l pe dânsul întru fericirea Ta cea neîmbătrânitoare".

„...În lăcaşurile drepţilor *odihneşte-l*".

„Hristos să te *odihnească* în latura celor vii, şi uşile raiului să ţi deschidă, şi moştenitor Împărăţiei Sale să te arate, şi iertare să-ţi dăruiască de cele ce ai greşit în viaţă, iubitorule de Hristos".

Iată ce este, ca trăire, integritatea duhului. Să vedem acum ce este ea din punct de vedere ontologic. Viaţa neprihănită este integritatea şi neîntinarea fiinţei omeneşti. Aceasta este definiţia ei ca existenţă „în sine". „Pentru sine", ea este fericirea inimii împăcate şi domolite, adică a inimii aduse din infinitul dorinţei la măsură, a inimii pe care măsura a înfrânat-o şi a înfrumuseţat-o. Se pune o ultimă întrebare: ce este această neprihănire „pentru altul", şi anume „pentru Altul"? Ce este ea ca element al vieţii divine? Ea este „memoria divină", „memoria eternă" a Lui. „Privind înapoi spre trecut, spune un gânditor, dăm de întuneric la capătul lui şi în zadar facem eforturi să distingem în acest întuneric forme asemănătoare amintirilor. Şi atunci resimţim acea neputinţă a cugetării istovite pe care o numim uitare. Non-existenţa se dezvăluie direct sub forma uitării care o neagă."[323] Fluviul Timpului duce cu sine totul, şi duce pentru că în lumea aceasta nimic nu are rădăcină tare, nimic nu are tărie interioară. „Toate sunt mai înşelătoare decât visurile" şi trecători sunt oamenii,

„E-ncătușată de neputință seminția lor sărmană,
Efemeră, visurilor asemănătoare"[324]

Totul este vicisitudine, totul se scurge pe alături, totul se duce. Numai Unul singur rămâne, Ἀλήθεια – Adevărul, Ἀλήθεια este Neuitarea neștearsă de șuvoaiele timpului, este Firmamentul neatacat de Moartea corozivă, este ființa cea mai substanțială, din care lipsește cu desăvârșire non-existența. În Adevărul nestricăcios își găsește ocrotirea existența stricăcioasă a acestei lumi; de la El, Cel fără neprihănirea își primește tăria. Dumnezeu dăruiește biruință asupra trupului, și această biruință este „ținerea de minte" de către Dumnezeu, Cel care nu uită. El este mai presus de Timp și pe toate le poate alătura Veșniciei. Cum? Amintindu-și de ele.

Este semnificativ că rădăcina semitică, alcătuită din trei litere, זכר, „a-ți aminti", „a ține minte", după Schwally, are ca sens principal „a chema în cult", iar derivatul זָכָר, „bărbat", înseamnă propriu-zis persoană cultică – *kultische Person*, căci numai bărbații puteau lua parte la cult[325]. Astfel, rezultă că însăși noțiunea de „a ține minte" nu este decât un reflex al pomenirii cultice, iar *memoria* în general este o aplicare la om a acelor lucruri care propriu-zis se referă la Dumnezeu, căci numai Lui îi este proprie facultatea de a și aminti în sensul adevărat al cuvântului.

„Pomenește, μνήσθητι, Doamne, pe *cutare*", zice preotul, scoțând la proscomidie mirida și punând-o pe disc. Iar în ce-l privește pe cel mort, rostește cuvinte asemănătoare: „Odihnește, Doamne, pe *cutare*", căci și odihna și pomenirea prin Domnul înseamnă același lucru, adică *mântuirea* acelula al cărui nume se pomenește. Diptícele sau listele cu numele celor vii și ale celor morți, pentru care se roagă fiecare dintre noi, poartă denumirea expresivă de „pomelnice".

„Pomenește, μνήσθητι, Doamne, după mulțimea îndurărilor Tale și pe tot poporul Tău, pe cei ce sunt de față și se roagă împreună cu noi, și pe toți frații noștri care sunt pe uscat, pe mare și în tot locul stăpânirii Tale, care au trebuință de iubirea Ta de oameni și de ajutorul Tău, și tuturor le dăruiește mila Ta cea mare..."[326]

se roagă preotul la începutul utreniei sau, și mai precis:

„Pleacă, Doamne, urechea Ta și ne auzi pe noi, și pomenește, Doamne, pe cei ce sunt aici și se roagă împreună cu noi, pe toți după numele lor, și-i mântuiește pe ei cu puterea Ta, καὶ μνήσθητι, Κύριε, τῶν συμπαρόντων καὶ συνευχομένων ἡμῖν πάντων κατ' ὄνομα καὶ σῶσον αὐτοὺς τῇ δυνάμει σου"[327].

Ce rugăminte are, pe cruce, tâlharul cel cuminte? „Pomenește-mă, μνήσθητί μου, Doamne, când vei veni în Împărăția Ta!" Se roagă să fie pomenit și atât. Iar ca răspuns, spre a-i îndeplini dorința de a fi pomenit, Domnul Iisus mărturisește: „Adevărat grăiesc ție: astăzi vei fi cu Mine în rai" (*Luca* 23, 42-43). Cu alte cuvinte, „a fi pomenit" de către Domnul înseamnă același lucru cu „a fi în rai". „A fi în rai" înseamnă a ființa în veșnica memorie și, ca urmare, înseamnă a avea o existență veșnică, deci a avea veșnica amintire a lui Dumnezeu, fără să luam aminte la Dumnezeu, murim, însăși pomenirea lui Dumnezeu de către noi e cu putință numai prin faptul că Dumnezeu își amintește de noi.

Se-nțelege că, dacă Biserica se roagă totdeauna spre pomenire, aceste rugăciuni devin deosebit de fervente atunci când iau sfârșit socotelile cu această viață. Iată de ce, după otpustul parastasului mare, diaconul glăsuiește:

„Întru fericită adormire veșnică odihnă dă, Doamne, sufletului adormitului robului Tău (*cutare*) și-i fă lui veșnică pomenire",

iar cântăreții repetă de trei ori:

„Veșnica pomenire".

Tot așa și după otpustul de la rânduiala înmormântării mirenilor arhiereul sau iereul preotes însuși pronunță de trei ori aceasta:

„Veșnica pomenire ție, vrednice de fericire și pururea pomenite frate al nostru, αἰωνία σου ἡ μνήμη, ἀξιομακάριστε καὶ ἀειμνήστε ἀδελφὲ ἡμῶν"

după aceea cântăreții repetă de trei ori:

„Veșnica pomenire".

De altfel, la greci ultima mențiune nu se face[328].

Aici urarea de veșnica pomenire este egală cu recunoașterea „vredniciei de a fi fericit, ἀξιομακαρίας", adică a capacității de a fi fericit în Sânul lui Dumnezeu.

Iar dacă ne întrebăm acum care este sensul expresiei „veșnica pomenire", dacă care un *genetivus objectivus* sau un *genetivus subjectivus*, pe baza celor afirmate mai înainte, trebuie să admitem că ambele sensuri sunt conținute, căci „veșnica pomenire" înseamnă că Dumnezeu își aduce veșnic aminte de mine și eu îmi aduc veșnic aminte de Dumnezeu; pe scurt, este vorba despre veșnica amintire a Bisericii, în care se întâlnesc simultan Dumnezeu și omul. Și această veșnică pomenire este biruința asupra morții:

„Asupra morții veșnic triumfă
Cel în care amintirea veșnică trăiește..."

Lumea păgână era cuprinsă de setea de *veșnică pomenire* și o căuta cu ardoare. Această cerință, această angoasă, acest elan către veșnicie determină aspectele cele mai esențiale ale organizării ei. Dacă se exagerează cu teoria că toată credința păgână, cu *toate* realizările ei vitale (și ce nu era în Antichitate realizare a credinței?), nu este decât o variație la nesfârșit pe marginea „cultului strămoșilor", totuși este neîndoielnică importanța esențială a acestui cult pentru întreaga viață păgână, mai ales pentru cea greco-romană. Aici vocea venerării strămoșilor aproape că înăbușă toate celelalte voci sau cel puțin li se alătură, formând fundalul principal al vieții sociale. Dar ce este această comunicare cu morții dacă nu o încercare de a realiza pomenirea lor religioasă, dacă nu un răspuns la neliniștea strămoșilor plecați de a fi prezenți în memoria veșnică a urmașilor, a celor de acum și a celor ce vor mai fi? Întreaga structură socială deservește în primul rând această necesitate, aceea de a le asigura răposaților pomeniri neîntrerupte, pomenirea perpetuă a sufletelor lor, aducerea permanentă în amintire, conservarea nelimitată a memoriei lor din partea urmașilor. Ce altceva poate fi, dacă nu o fermă hotărâre luată de descendenții lor de a nu-i arunca (stârvurile se aruncă) și de a-i

înmormântată cu evlavie, adică de a-i *conserva* în sânul acelor celule religioase care, din perspectivă umană, pot fi numite anticipări și prefigurări ale Bisericii? Viața este *creație*. Dar ce altceva înseamnă creația, dacă nu nașterea de fii spirituali, dacă nu re-crearea oamenilor după chipul lor divin? Pe de altă parte, viața este *naștere de prunci*. Iar nașterea de copii este crearea de oameni pe pământ după chipul lui Dumnezeu. Viața vrea să se răspândească spiritual și corporal. Cum? Lăsându-și în timp chipul trecător, precum dâra de foc ce se întinde în urma unei stele căzătoare. Creația vieții conservă *memoria* celui care a creat și de aceea, cum explică la Platon sacerdotia Diotima[329], aspirația către creație, fie ea spirituală sau corporală, dorința de a da naștere la copii, fie ei spirituali sau trupești, adică *erosul*, nu este altceva decât căutarea interioară, inseparabilă de suflet și impetuoasă, a memoriei veșnice.

În acest fel, după cum recunosc cei mai profunzi dintre păgâni, și îndrăgostirea, și fidelitatea conjugală, și iubirea părinților pentru urmași, și toate activitățile superioare – pe scurt, viața întreagă – nu au la baza lor decât dorința, setea de memorie veșnică.

Or, în măsura în care naturii umane îi sunt proprii în mod necesar această dorință și această sete, fiind de aceea necondiționate și legitime, în aceeași măsură rămân ele nesatisfăcute în sânul păgânismului. Aici omul nu caută iubirea *Dumnezeului* veșnic, ci pe aceea a confratelui său întru moarte, și pentru pomenire nu i se adresează Celui Care este de-a Pururi, ci acelui pe-alături trecător, seriei de generații, fiecare dintre ele fiind „un vis trecător", prin urmare luate împreună, acestea nu sunt în esență decât abur și miraj. Și nu doar perindarea generațiilor, care apar și dispar precum frunzele copacilor, dar și omenirea însăși, *le Grand Etre*, „Ființa Supremă" cu care se consola A. Comte[330], este iluzorie. Și ea merge „ἐκ μηδενὸς εἰς οὐδὲν[331], din nimic în nimic". Cei care ei înșiși sunt duși de Timp nu-i pot da strămoșului lor *veșnica* pomenire, ci doar o pomenire *temporară* chiar și lungă, chiar *indefinit de lungă*. De fapt, ce înseamnă pomenirea omenească, la fel de neputincioasă ca și gândirea omului? Căci Dumnezeu posedă gândire creatoare, „gândește cu lucruri"[332], de aceea și veșnica Lui pomenire așază temeinic și real în Veșnicie ceea ce a trecut deja în Timp. Iar gândirea omenească, mai ales a unui om depravat și secătuit, este doar așezarea neputincioasă și iluzorie în Timp a ceea ce deja nu mai există în Timp, este o agățare zadarnică de umbra care fuge.

Oare înțelegeau păgânii înșiși insuficiența acestei pomeniri „vremelnice"? Oare se simțeau nesatisfăcuți de această memorie „temporară"? Oare doreau o altă pomenire, „*veșnică*, a sufletului"? Nu încape îndoială. Monumentele de artă plastică ale Antichității, toate, arată vălul negru al morții lăsat peste ochi[333]. Sau opresiunea obtuză a Orientului, sau melancolia cenușie a Egiptului, iată stările obișnuite de spirit ale anticilor, când nu au parte de uitare în extazul orgiac. Totuși, ar fi o eroare să punem toate acestea pe seama nepriceperii pictorilor. Dar să lăsăm Orientul și Egiptul și să aruncăm o privire spre cea mai plină de noblețe dintre culturile care au existat vreodată pe pământ. După cum mărturisește o călătoare contemporană, care ne descrie monumentele scoase la lumină din adâncul pământului, „priceperea sa de a reprezenta diferite stări de spirit, sculptorul grec și-o utilizează relativ rar, personajele sale se veselesc arareori, arareori plâng sau sunt mânioase,

cel mai adesea le este proprie o expresie *de calmă și tihnită concentrare*". Plăcile funerare sau „stelele" ne prezintă adesea viața lor intimă, cotidiană, totuși aici această expresie este și mai frapantă. Pe aceste plăci artiștii reprezentau cel mai adesea aceea întâlnire dintre membrii unei familii pe lumea cealaltă. Întind mâinile unii spre alții, având întipărită pe față o tristețe calmă. Concentrarea calmă, împăcarea îndoliată cu inevitabilul, aceasta este starea de spirit care predomină în aceste monumente... Găsim aici blânda tristețe lirică și concentrare. Și inscripțiile de pe aceste monumente sunt la fel de intime și de simple ca și imaginile însești. «Iartă-mă, Agathou», spune, de exemplu, una dintre ele. La mormintele răposaților grecii nu veneau să plângă, ci să și-i amintească așa cum au fost în viață"[334]. De fapt, ce să fie dacă nu resemnare și supunere, de vreme ce se știa clar că

„Moartea și Timpul domnesc pe pământ"?

De aceea elinii privesc moartea cu o tristețe disperată, și implacabil de limpede este pentru ei ideea spectralității existenței de dincolo de mormânt. Un simbol profund al acestei conștiințe este întâlnirea în Aid a lui Ulise cu umbra mamei sale. El însuși i-o povestește regelui Alcinous:

... îmboldit de minte,
am vrut să îmbrățișez sufletul mamei mele plecate;
de trei ori, mânat de dragoste, mi-am întins mâinile spre ea,
de trei ori mi s-a alunecat printre mâini
ca o umbră sau vis, smulgându-mi un geamăt.[335]

În pofida pomenirii *permanente* pentru răposați nu există *memorie* veșnică, deci nu există realitate dincolo de mormânt.

... așa-i soarta tuturor morților, care s-au despărțit de viață.
Venele ani nu leagă nici mușchii, nici oasele lor,
deodată-i nimicește totul cu forța pătrunzătoare focul funerar,
de îndată ce viața fierbinte părăsește osemintele răcite
ș-a sfârșit, atunci, zburând ca un vis, sufletul lor dispare.[336]

Viața de pe lumea cealaltă nu-i decât o fantoșă, decolorată și stârpită de Timp, a vieții pământești.

Pentru omenirea care nu știe sau nu dorește pe Cel Ce Este, această concepție despre soarta de după moarte este singura posibilă sau măcar cel mai puțin tristă dintre toate cele posibile. Imaginile artistice cu care Maurice Maeterlinck (am în vedere *Pasărea Albastră*[337]) înveșmântează această doctrină antică ne demonstrează afirmația.

Dar nici splendidele imagini ale poetului, nici teoria lui Auguste Comte, la fel de importantă, în sfârșit, nici cultul „oamenilor mari", al „eroilor", al „luptătorilor", care se amplifică și hipnotizează din ce în ce mai mult masele, nici un fel de discursuri, de culegeri, de ediții popularizatoare, de celebrări și strigăte nu pot estompa adevărul evident și pentru grecii antici (ca să nu mai vorbim de apostați și de trădătorii Bisericii), că, dacă nu există Veșnică Pomenire, orice memorie vremelnică este o slabă consolare. Într-un dezmăț de vorbe și țipete, oamenii îi încredințează pe cei răposați că, așa cum au fost

„cei dintâi" și „cei mari" rămân tot „cei dintâi" și „cei mari". Tot așa, și în vechime, Ulise încerca să-l convingă pe defunctul Ahile:

„Rătăcesc și sunt sărac. Pe când tu
printre oamenii vremurilor trecute și ai celor viitoare prin norocul tău
ai fost primul. În timpul vieții te cinsteam ca pe un zeu nemuritor
iar aici domnind peste morți, ești atât de mareț cum în viață
niciodată n-ai fost: nu te plânge de moarte, Ahile, cel de-o seamă cu zeii"[339],

dar, ca și Ahile, fiecare dintre „cei mari" și aflați în afara Bisericii răspunde „oftând din greu" la aceste false consolări:

„O, Ulise, nu spera că-mi vei da mângâiere în moarte.
Mai degrabă aș vrea, ca un zilier muncind pe ogor,
să mi câștig de la un plugar sărman pâinea cea de toate zilele,
decât să domnesc aici, mort, peste cei fără de suflet"[338]

căci nici creația intelectuală și artistică, nici viața de familie nu asigură veșnica pomenire și de aceea, neasigurând nici realitatea veșnică, nu statornicesc persoana în Viața Veșnică.

Dar ce este *memoria*? Chiar și definiția ei psihologică, de „facultate înnăscută de reprezentări"[340], cu tot caracterul ei abstract, marchează relația ei esențială cu procesele gândirii în general. Pe de altă parte, și teoria cunoașterii, prin noțiunea de apercepție transcendentală, cu toate actele de aprehensiune, reproducere și recunoaștere care o acompaniază, face din memorie funcția principală cognitivă a rațiunii. Platon exprima aceeași convingere învesmântând-o în imagini mitice: „Mama Muzelor", adică a felurilor de creație spirituală, este „Memoria, Μνήμη"[341], spune el într-unul din dialogurile din tinerețe; „cunoașterea este aducere aminte, ἀνάμνησις" a lumii transcendente[342], declară el la maturitate[343].

Astfel, dacă memoria transcendentală este fundamentul cunoașterii, conform lui Kant, atunci memoria transcendentă este fundamentul cunoașterii conform lui Platon. Și dacă în continuare luăm în considerație faptul că la Kant, „transcendentalul" are în mod evident un sens transcendent[344], iar „transcendentul" la Platon primește interpretarea de „transcendental"[345], comuniunea de gândire a celor doi mari reprezentanți ai filozofiei devine neîndoielnică. Trebuie să adăugăm aici și punctele de vedere ale celui mai important și mai influent dintre reprezentanții filozofiei din zilele noastre, Henri Bergson, pentru care „memoria" este iarăși activitatea cu care „pătrundem în domeniul spiritului"[346] și prin care ființa spirituală devine conștientă de sine, adică devine ea însăși. Și atunci vom fi de acord că *întreaga* teorie a cunoașterii este, în definitiv, teoria *memoriei*[347].

Totuși, ne interesează, propriu zis, aspectul ontologic al memoriei. Ce este aceasta ca activitate a spiritului? Este o creație de gândire și, mai mult chiar, singura creație proprie gândirii, căci *fantezia*, după cum se știe, nu este decât o formă de memorie[348], iar previziunea viitorului nu este nici ea decât memorie[349]. *Memoria este activitatea de asimilare intelectuală, adică reconstituirea din reprezentări a ceea ce se revelează prin experiența mistică în Veșnicie sau, altfel spus, crearea în Timp a simbolurilor Veșniciei.* „Nu ne amintim" câtuși de puțin

elemente psihologice, ci *mistice*, căci cele psihologice sunt psihologice doar pentru că se produc în Timp și se duc fără întoarcere o dată cu Timpul. A „repeta" un element mistic este la fel de imposibil ca și a repeta timpul de care sunt indisolubil legate: viața unui element psihologic este, în esență, viața unei clipe. Dar putem intra din nou în contact cu realitatea mistică trăită deja, care este mai presus de Timp, care se află la baza unei reprezentări acum trecute și care va fundamenta o altă reprezentare, viitoare și înrudită cu cea precedentă prin unitatea de conținut mistic. Întotdeauna memoria are un sens transcendental și în ea noi nu putem să nu vedem esența noastră supratemporală. Este evident că, dacă vorbim despre o oarecare reprezentare ca despre o amintire, deci ca despre ceva trecut, acest „trecut" ne este *dat* și ne este dat *acum*, în „prezentul" în care vorbim. Cu alte cuvinte, momentul trecut al Timpului trebuie să fie dat nu doar ca trecut, ci și acum ca prezent, adică tot Timpul îmi este dat ca un fel de „*acum*", acesta fiind motivul pentru care eu, care privesc tot Timpul dat mie simultan, mă aflu eu însumi *mai presus* de Timp[350].

Memoria este creație de simboluri. Situate în trecut, aceste simboluri trecute în planul empiriei sunt numite *amintiri*, raportate la prezent se numesc imaginație, iar dispuse în viitor, sunt considerate previziune și cunoaștere anticipată. Dar și trecutul, și prezentul, și viitorul, ca să fie date *acum* ca loc al simbolurilor misticului, trebuie să ele trăite *simultan*, adică din perspectiva Veșniciei, deși pot fi resimțite ca fiind diferite temporal[351]. În cele trei direcții ale memoriei, activitatea gândirii relatează Veșnicia în limbajul Timpului; actul acestei exprimări este *memoria*. Subiectul supratemporal al cunoașterii, comunicând cu obiectul tot supratemporal, își desfășoară această comunicare în Timp, și aceasta este memoria.

Astfel, memoria este principiul creator al gândirii, adică este gândire în gândire și gând propriu-zis. Ceea ce la Dumnezeu se numește „memorie", se contopește complet cu gândirea lui Dumnezeu, pentru că în conștiința divină Timpul este identic cu Veșnicia, empiricul cu misticul, experiența cu creația. Gândirea divină este creație perfectă și creația Lui este memoria Lui. Dumnezeu, amintindu-și, gândește și gândind, creează.

Limba depune și ea mărturie în favoarea interpretării de mai sus a memoriei. Cel puțin rădăcina cuvântului *pomiat* („memorie") *mn* semnifică în limbile indoeuropene *gândirea* cu toate extensiunile acestui cuvânt[352].

Pamiat în paleoslavă памать are aceeași rădăcină cu verbele по-мьнѣ-ти, на-мѧ-на-ти și provine evident de la rădăcina *мн*. De aici se înțelege relația cuvântului *pomiat* cu derivatele radicalului *mn-*, *men-*, *mon-*, care se raportează când la memorie, când la gândire. Așa sunt cuvintele [illegible] (a și închipui, părere, aparent, suspicios). Așa sunt cuvintele paleoslave [illegible] — *dulcitate, tinere, sărbe*, [illegible] polloneze *pomnieć, niemac* [illegible] conștiința ucrainene [illegible] bielo-ruse [illegible]. La fel sunt cuvintele sanscrite *man* (numai la diateza medie) a gândi, a crede, a prețui etc., *man-yate* a și închipui etc., *manas* duh, voință, [illegible] atenție, gândire, [illegible] cutaj și mânie ș.a. [illegible] *men-s* = [illegible] ai (ir)-*mens*-is,

men-e-ti, *permanere*; letone *min-e-t*, a-și aminti, *man-ī-t*, a-și închipui; prusace *men-e-m*, latine *me-m-(e)n-t*, îmi amintesc, *re-mi-n-isc-i*, a-și aminti, *com-min-isc*, *com-men-tus* (= germ. *ver-nem-t*, închipuit), *men-(t)s*, gândire, minte, voință etc., *Min-er-va*, *men-t-io*, menționare, *mo-ne-re*, a aminti, a convinge (= germ. *mahnen*) *mon-s-tru-m*, monstru (care te face să te gândești la el, care îți atrage atenția); germane: *mei-en*, a-și închipui, *Minne*, iubire, *Mensch*, om (adică, propriu-zis, „gânditor"), gotice: *ga-man*, *man*, gândesc, *mun-an*, a-și închipui, *mun-d*, *ga-mun-d-s*, *mun-s*, gândire; islandeze: *mune*, *minna*, amintire; vechi germane superioare: *minnan*, *mar-ē-n*, *man-o-n*, a înștiința, a aduce aminte, *menn*, putere; grecești: μένος, mișcare sufletească puternică, în general, aspirație, dorință, voință, mânie, furie, apoi și forță vitală, viață, putere etc., μάομαι, μέμονα, a aspira puternic, a dori mult, a tinde cu tot sufletul spre ceva etc., μιμνήσκειν, a aduce aminte; Μοῦσα din Μοντσα; μῆνις, mânie; μάνια, frenezie, μάντις, văzător, clarvăzător și multe altele[352].

Astfel, într-adevăr, memoria este gândire prin excelență, însăși gândirea în sensul ei cel mai pur și mai radical.

Ne-am întrebat ce este păcatul și am constatat că este distrugere și perversiune. Însă distrugerea este posibilă numai temporar, alimentată de ceea ce este distrus, pare inevitabil ca ea să se epuizeze când nu mai are ce distruge. Același lucru îl putem spune despre perversiune. Și apoi? La ce duce această limită a distrugerii? Ce înseamnă această distrugere completă a neprihănirii? Sau, cu alte cuvinte, ce este gheena? Iată întrebarea care se ridică acum în fața noastră.

Dar în continuare, dincolo de aceasta, se mai conturează încă o întrebare asemănătoare. Dacă gheena este extremitatea superioară a păcatului, atunci unde este limita sa inferioară, adică unde păcatul se stinge îndărătul deplinătății cetății neprihănite. Cu alte cuvinte, e necesar să ne elucidăm ce este sfințenia și cum este ea posibilă. Gheena ca limită superioară a păcătoșeniei și sfințenia ca limită inferioară a ei, sau gheena ca limită inferioară a spiritualității și sfințenia ca limită superioară a ei – acestea sunt proximele noastre sarcini.

Omnis igne salietur. Fiecare prin foc se va săra.

IX. Scrisoarea a VIII-a: *Gheena*

O, stareţul meu! Nu-ți pot spune cu ce teamă mă apuc de această scrisoare. Parcă nu văd ce greu e să te exprimi aici? Osatura noțiunilor noastre din topor este prea grosieră și, îmbrăcând-o în țesătura aproape impalpabilă a trăirii, e prea ușor să-i strici integritatea. Poate numai mâinile tale o vor primi nerupte. Numai mâinile tale... Căci problema *celei de-a doua morți* este una dureroasă, sinceră. O dată, în vis, am trăit-o în întreaga ei concretețe. Nu am avut imagini, ci doar trăiri pur lăuntrice. Un întuneric total, de o densitate aproape materială, mă înconjura. Niște forțe m-au tras pe margine și am simțit că aici este marginea existenței lui Dumnezeu și că dincolo este Neantul absolut. Am vrut să strig și n-am putut. Știam că e de-ajuns încă o clipă și voi fi aruncat în întunericul cel mai din afară. Întunericul a început să se reverse în toată ființa mea. Îmi pierdusem conștiința pe jumătate și știam că aceasta este distrugerea absolută, metafizică. În ultima disperare, am început să strig cu o voce care parcă nu era a mea: „Dintru adâncuri am strigat către Tine, Doamne! Doamne, auzi glasul meu! ..."[354] Atunci, în aceste cuvinte, mi s-a revărsat sufletul. Mă înecam, dar mâinile cuiva m-au înșfăcat și m-au aruncat undeva, departe de abis. Împingerea a fost bruscă și autoritară. Deodată m-am pomenit în cadrul meu obișnuit, în camera mea: mi se părea că din neantul mistic am nimerit în existența cotidiană. Imediat m-am simțit în fața chipului lui Dumnezeu și m-am trezit scăldat cu totul într-o sudoare rece. Acum, iată, au trecut aproape patru ani, dar mă cutremur auzind cuvintele „cea de-a doua moarte", „întunericul cel mai din afară" și „aruncarea din Împărăție". Și acum tremur din toată ființa mea când citesc: „Ca să nu rămân singur *fără Tine*, Dătătorule de viață, suflarea mea, viața mea, bucuria mea, mântuirea mea"[355], adică nu în întunericul de nepătruns în afara Vieții, a Răsuflării și Bucuriei. Și *acum*, cu tristețe și emoție ascult

cuvintele Psalmistului: „Nu mă lepăda de la fața Ta și Duhul Tău cel sfânt nu-l lua de la mine"[356]. Însă visul meu, sulurările mele sunt doar o simplă glumă față de treizeci de ani de ardere în gheena focului, aievea, față de murirea cu moartea a doua timp de treizeci de ani. Iar un asemenea caz a avut loc în realitate.

Printre hârtiile lui Nikolai Aleksandrovici Motovilov, cunoscutul „slujitor al Maicii Domnului și al lui Serafim", Serghie Nilus a descoperit descrierea, uimitoare prin claritate și concretețe, a unui început de posedare de către diavol. Chinurile gheenei, în măsura în care pot fi înțelese de conștiința noastră actuală, sunt aici expuse în adevărul lor vital:

„La o stație de poștă de pe șoseaua ce duce spre Kursk, repovestește S. Nilus cuvintele lui Motovilov, acesta a trebuit să înnopteze. Rămânând cu desăvârșire *singur în camera pentru călători*, și-a scos [illegible] (mate-rialele pentru *Viața Sfântului Mitrofan din Voronej*) și a început să le răsfoiască la lumina slabă a slugerei lumânări care de-abia lumina întunericul din încăperea spațioasă. Printre primele a dat peste însemnarea privitoare la vindecarea unei fete demonizate, Evpraxia, vlăstar al unei familii de nobili, vindecare care s-a produs lângă racla Ierarhului Mitrofan din Voronej.

«M-am întrebat, scrie Motovilov, cum s-a putut întâmpla ca o creștină ortodoxă care s-a împărtășit cu preacuratele și de viață dătătoarele Taine ale Domnului să fie deodată stăpânită de diavol, ba încă în decursul unui timp atât de îndelungat, de treizeci și ceva de ani. Și mi-am zis: Prostii! Așa ceva nu se poate întâmpla! Aș vrea să văd cum s-ar putea băga diavolul în mine, dacă recurg atât de des la Taina Sfintei Cuminecături!... – și în aceeași clipă, *un nor teribil, rece, urât mirositor l-a învăluit și a început să pătrundă în gura lui crispată convulsiv.*

Oricât s-a zbătut bietul Motovilov, oricât a încercat să se apere *de gheața și duhoarea norului care pătrundea în el*, acesta a intrat cu totul, în pofida eforturilor lui supraomenești. Mâinile îi erau ca *paralizate* și nu putea face semnul crucii. Gândirea lui *încremenită de groază* nu și putea aminti numele mântuitor al lui Iisus. Ceva dezgustător și îngrozitor s-a produs, și pentru sărmanul Nikolai Aleksandrovici a început o perioadă de grele chinuri. Suferind aceste chinuri, s-a întors la Voronej la arhiepiscopul Antonie. Iată cum sunt descrise chinurile în manuscrisele lui:

«Dumnezeu a vrut să încerc pe seama mea, cu adevărat și nu în vis sau în vedenie, *trei chinuri gheenice*: primul, *al focului neluminos și care nu se stinge* decât prin harul Duhului Sfânt. Au ținut aceste suferințe trei zile și trei nopți, așa că simțeam că *mă aprind, dar nu ard*. De pe tot trupul meu *funinginea gheenei era* ștearsă de șaisprezece sau șaptesprezece ori pe zi, *ceea ce vedea toată lumea*. Chinurile au încetat abia după spovedanie și după împărtășirea cu Sfintele Taine prin rugăciunile arhiepiscopului Antonie și prin ecteniile poruncite de el în toate cele patruzeci și șapte de biserici ale Voronejului și în mănăstiri, pentru însănătoșirea boierului Nikolai, robul lui Dumnezeu.

Cel de-al doilea chin, care a ținut două zile și două nopți, a fost cel *al tartorului cumplit al gheenei*, așa că focul nu numai că nu mă ardea, dar nici nu putea să mă încălzească. La dorința Înalt Prea Sfințitului, mi-am ținut mâna vreo jumătate de oră deasupra unei lumânări și mâna s-a afumat peste poate, dar nu s-a încălzit câtuși de puțin. Această experiență satisfăcătoare am notat-o cu mâna mea pe o filă întreagă și la pasajul respectiv am iscălit și am pus mâna murdară de funinginea lumânării. Dar cele două chinuri, cu ajutorul Împărtășirii, îmi dădeau totuși posibilitatea să beau și să mănânc, puteam să și dorm puțin, iar ele erau văzute de toți.

Dar cel de-al treilea chin gheenic, deși a ținut mai puțin, doar o zi și jumătate, spaima și suferința produse de el au fost de nedescris și de neînțeles. Cum am rămas viu în urma lui? A dispărut și el datorită spovedaniei și împărtășirii cu Sfintele Taine ale Domnului. De data aceasta, arhiepiscopul Antonie mi le-a întins cu mâna lui. A fost chinul *viermelui neadormit al gheenei*, și pe acest vierme nu-l vedeam decât eu și Înalt Prea Sfințitul Antonie; nu puteam nici dormi, nici mânca, nici bea, deoarece nu numai că *eram plin cu totul de acest vierme crunt, care se târa în mine prin toate și îmi rodea într-un mod de nedescris toate măruntaiele, dar, tepuindu-mi pe gură, urechi și nas, se întorcea din nou în măruntaiele mele*. Dumnezeu mi-a dat putere asupra lui și puteam să-l iau în mână și să-l întind. Sunt nevoit să spun toate acestea, pentru că nu degeaba mi-a fost dată de către Dumnezeu această vedenie de sus și sunt sigur că nu va putea cineva să creadă că îndrăznesc să iau în deșert Numele lui Dumnezeu! Nu! În ziua Judecății de Apoi a Domnului, El Însuși, Dumnezeu, Ajutătorul și Ocrotitorul meu, va mărturisi că n-am mințit despre El, Domnul, și despre fapta Proniei Sale Dumnezeiești săvârșită asupra mea»".

Curând după această încercare teribilă și inaccesibilă pentru un om obișnuit, Motovilov a avut o vedenie cu ocrotitorul său, cuviosul Serafim, care îl mângâia pe suferind cu făgăduința că i se va dărui vindecarea atunci când vor fi descoperite moaștele Ierarhului Tihon din Zadonsk și că până atunci diavolul băgat în el nu-l va mai chinui atât de crunt.

De-abia peste mai bine de treizeci de ani a avut loc acest eveniment și Motovilov a trăit până atunci: marea lui credință l-a ținut în viață până la vindecare"[357].

Destine finale! Dar cine nu știe că acum mai în fiecare suflet s-a furișat un origenism mai mult sau mai puțin vulgar, convingerea secretă că Dumnezeu „va ierta" în cele din urmă?[358] Atât de des recunosc acest lucru oameni de cele mai diferite condiții și situații, încât fără voie începi să te gândești: „Există aici ceva inevitabil lăuntric". Într-adevăr, există aici ceva inevitabil. Conștiința purcede de la ideea de Dumnezeu ca Dragoste. Dragostea nu poate crea ca să distrugă, nu poate edifica știind că urmează pieirea. Dragostea nu poate să nu ierte. În strălucirea nețărmuritei iubiri a lui Dumnezeu, precum ceața în razele atotbiruitorului soare, se împrăștie ideea răsplătirii pentru făptură și pentru tot ce ține de făptură. Din punctul de vedere al Veșniciei, totul se iartă, totul se uită. „Dumnezeu să fie toate în toți" (*I Corinteni* 15, 28). Pe scurt, *imposibilitatea mântuirii universale este imposibilă*.

Așa este de la înălțimea ideii de Dumnezeu. Dar atunci când luăm în considerație un punct de vedere polar și conjugat, plecând nu de la Dragostea lui Dumnezeu pentru făptură, ci de la iubirea făpturii pentru Dumnezeu, aceeași conștiință ajunge în mod inevitabil la concluzia opusă. Acum conștiința nu poate admite că poate exista mântuire fără dragostea de răspuns pentru Dumnezeu. Și, întrucât nu se poate admite nici că dragostea ar putea fi neliberă, că Tatăl ar sili făptura să-L iubească, rezultă inevitabil concluzia: este posibil ca dragostea lui Dumnezeu să rămână fără dragostea de răspuns a făpturii, adică *imposibilitatea mântuirii universale este posibilă*.

Teza: *imposibilitatea mântuirii universale este imposibilă* și antiteza: *imposibilitatea mântuirii universale este posibilă* sunt net antinomice. Or, atâta timp cât se recunoaște dragostea lui Dumnezeu, teza este inevitabilă, și atâta

timp cât se recunoaște libertatea făpturii, care este ea însăși consecința iubirii lui Dumnezeu, antiteza este inevitabilă. Ideea de Dumnezeu Tri-Unic, ca Dragoste Esențială, în raport cu ideea de făptură, se dezvăluie în termenii reciproc exclusivi de *iertare* și *răsplată*, de mântuire și pieire, de iubire și merit, de Mântuitor și Pedepsitor, deci în aspecte care, rațional, sunt la fel de incompatibile ca trinitatea cu unitatea în viața intra-divină. Astfel, în istorie, avem monarhianismul riguros și triteismul temperat[359].

Dacă libertatea omului este libertatea autentică a auto-determinării, atunci este imposibilă iertarea *relei*-voințe, pentru că este un produs deliberat al acestei libertăți. A nu considera reaua-voință drept rea ar însemna să nu recunoaștem autenticitatea libertății. Dar dacă libertatea nu este autentică, atunci nici dragostea lui Dumnezeu pentru făptură nu este autentică: dacă nu există libertate *reală* a făpturii, nu există nici delimitare *reală* de sine a Divinității în actul creației, nu există „epuizare" și, prin urmare, nu există iubire. Iar dacă nu există iubire, nu există nici iertare.

Și dimpotrivă, *dacă există* iertare divină, există și iubire divină și, prin urmare, există și libertatea autentică a făpturii. Și dacă există libertate autentică, este inevitabilă și consecința acesteia, posibilitatea relei voințe și, prin urmare, imposibilitatea iertării.

Negarea antitezei neagă și teza, afirmarea antitezei afirmă și teza, și invers. Teza și antiteza sunt inseparabile, precum obiectul și umbra lui. Caracterul antinomic al dogmei destinelor finale este evident din punct de vedere *logic*. De fapt, nu numai logic, și din punct de vedere *psihologic* este evident. Sufletul cere iertarea pentru toți, sufletul este însetat de mântuirea universală, sufletul aspiră la „pacea a toată lumea"[360]. Or, dată fiind reaua-voință pervertită și afurisită, care tinde spre rău de dragul răului ca atare, dată fiind voința care îl neagă pe Dumnezeu de dragul negației și care-L urăște numai pentru că El este Dragostea[361], pe scurt, date fiind cinismul[362], „dragostea de rău"[363] și, după expresia lui Edgar Poe[364], „demonul perversității", sufletul blestemă însăși iertarea lui Dumnezeu, o neagă și o refuză. „Niciodată oamenii, spune Pascal[365], nu fac atâta rău și cu atâta plăcere ca atunci când îl fac conștient." Și iată: „pentru aceia iadul este deja benevol și nesătul, ei sunt deja mucenici de bunăvoie. Căci s-au blestemat singuri, blestemându-L pe Dumnezeu și blestemând viața. Se hrănesc cu orgoliul lor răutăcios ca un înfometat în deșert care a început să sugă din propriul său sânge. Dar sunt în veacul vecilor nesăturați și refuză iertarea, îl blestemă pe Dumnezeu, Care îi cheamă. Pe Dumnezeu Cel viu nu-L pot contempla fără dușmănie și cer ca să nu mai existe Dumnezeul vieții, ca Dumnezeu să se anihileze și să distrugă creația Sa. Și vor arde veșnic în focul mâniei lor, vor fi însetați de moarte, de neant. Dar parte de moarte nu vor avea ..." Așa vorbește, la Dostoievski, starețul Zosima[366]. Nu, Dumnezeu nu se mai împacă cu făptura și nu iartă un suflet răutăcios, plin de ură, ci însuși sufletul nu se împacă cu Dumnezeu. Pentru a-l constrânge să se împace, pentru a face cu sila sufletul să iubească, Dumnezeu ar fi trebuit să-l frustreze de libertate, adică El Însuși ar fi trebuit să înceteze a mai iubi și să înceapă a urî. Dar fiind

iubire, El nu abolește libertatea nimănui, deoarece „pe cei care din voia lor se leapădă de El îi înlătură de la Sine, dându-le ceea ce singuri și-au ales"[367].

Dragostea lui Dumnezeu, din care mai înainte se trăgea concluzia caracterului inevitabil al iertării, se transformă într-un obstacol în calea acesteia. Dacă mai înainte ceream mântuire universală, acum ne „revoltăm"[368] singuri împotriva ei.

În limitele rațiunii nu există și nu poate exista o soluție pentru această antinomie. Soluția nu poate consta decât din transformarea efectivă a realității înseși, în cadrul căreia sinteza dintre teză și antiteză este trăită ca un fapt, ca un dat direct al experienței, sprijinindu-se în justificarea sa pe Adevărul Triipostatic. Cu alte cuvinte, sinteza poate fi dată definitiv doar în trăirea destinelor finale înseși ale făpturii, unde este dată prefacerea deplină a lumii; în prealabil, sinteza este dată în Tine, unde este dată o prefacere particulară (tu înțelegi la ce mă refer).

Dar se pune întrebarea: care sunt postulatele logice ale acestei sinteze viitoare și autentice, adică, altfel spus, ce condiții, concomitent de neconceput în rațiune, trebuie îndeplinite pentru ca antinomia noastră să fie concepută ca sintetizată? Sau încă: în ce termeni incompatibili între ei din punct de vedere logic se dezvăluie ideea unică și supra-logică a eshatologiei? Sinteza dintre sperietoarea focului veșnic în clocot și răcoarea raiului! Iarăși *coincidentia oppositorum*!

> „Valul și piatra,
> versurile și proza, gheața și flacăra
> nu sunt atât de diferite."

Prin urmare, *care sunt condițiile de neconceput a ceea ce poate fi conceput?* Totuși, înainte de a răspunde la această întrebare, trebuie să vedem că răspunsul nu poate fi căutat în planul moralismului sau al legalismului de toate felurile, adică acolo unde este adeseori căutat, și că privirile noastre iscoditoare trebuie să se îndrepte spre planul ontologiei. Nu „legitim" și „drept" vor fi categoriile noastre, ci „necesar" și „pentru ce". Μετάβασις εἰς ἄλλο γένος iată premisa necesară a răspunsului. Acum vom încerca să-i dăm o mai mare precizie formală.

Creată de Dumnezeu, deci fiind sfântă și având o valoare certă în nucleul ei interior, persoana are o *voință liberă și creatoare*, care se manifestă ca un sistem de acțiuni, deci ca un *caracter* empiric. În acest sens, persoana este caracter[369].

Însă o făptură a lui Dumnezeu este persoană și *trebuie* mântuită, iar caracterul rău este tocmai ceea ce împiedică mântuirea persoanei. De aici rezultă clar că mântuirea postulează *separarea* persoanei și a caracterului, *individualizarea* unuia și a celuilalt. Ceea ce este *unul* trebuie să devină distinct. Cum adică? La fel cum trinitarul este unul în Dumnezeu. Unul prin excelență, *eul se scindează*, adică, rămânând eu, încetează în același timp a mai fi. Din punct de vedere psihologic, asta înseamnă că reaua voință a omului, care se manifestă în poftе și în orgoliul caracterului, se separă de omul însuși, căpătând o situație independentă și non-substanțială în existență și, în același

timp, fiind un nimic absolut „pentru altul" (conform modelului „tu", care este sinteza metafizică a lui „eu" și „el" în persoana divizată). Cu alte cuvinte „în-sinele" persoanei, fiind esențialmente sfânt (conform modelului „el"), se separă de „pentru-sinele" ei (conform modelului „eu"), întrucât acesta este rău.

Momentele existenței primesc o semnificație independentă separându-se unul de celălalt, și „pentru-sinele" meu, întrucât este rău, părăsește „în-sinele", plecând în „întunericul cel mai din afară", adică *în afara* lui Dumnezeu, în „întunericul de nepătruns" care se află „în afara" lui Dumnezeu, „unde nu pătrunde" El[370], deci în locul metafizic unde nu există Dumnezeu. Tri-Unicul este Lumina Iubirii, în care El este Existența; în afara Lui este întunericul urii și, de aceea, veșnica aneantizare. „Treimea este puterea de nezdruncinat"[371] și Temelia oricărei stabilități. *Negarea Preasfintei Treimi*, lepădarea de Ea, îndepărtarea de Ea frustrează aseitatea (acest „pentru-sine" al meu) de tărie și o condamnă la rotirea în ea însăși. Căci gheena este *negarea dogmei trinității*. Nu degeaba tocmai negarea faptului că simbolul „trei" are propria sa natură trinitară se află la fundamentul artei malefice a vrăjitoriei. Am avut prilejul să aud ca un duhovnic l-a întrebat la spovedanie pe un vrăjitor cum face el vrăjitorii: acesta a recunoscut că spune doar:

Trei nu este trei, nouă nu este nouă.

Sensul acestei formule blasfematoare este clar: *trei* este numărul sfânt al Adevărului, iar *nouă* – aceeași treime, dar luată în sens amplificat, „potențializată" (cel puțin aceasta este semnificația ei în aritmologia simbolică), adică iarăși numărul Adevărului. Treimii i se refuză natura trinitară, norma – caracterul ei de normă, adică numerelor Adevărului li se refuză ceea ce le face să fie numere ale Adevărului, „adeverirea" lor. Prin urmare, prin descântecul „Trei nu este trei, nouă nu este nouă" se face o tentativă neputincioasă de a se dărâma „Stâlpul Adevărului"[372], adică se afirmă minciuna ca Minciună, răul ca Rău, urâtul ca Urât, adică însuși Satan. Căci esența răului nu constă decât dintr-o negație a lui ὁμοούσιος. În „întunericul cel mai din afară", unde este aruncat „pentru-sinele" meu, adică *aseitatea* mea, prin negarea lui ὁμοούσιος de către mine, prin repetarea cu obstinație a formulei „Trei nu este trei, nouă nu este nouă", aseitatea, ruptă de Dumnezeu, este în același timp existență și neant. Aseitatea rea, privată de orice obiectivitate (căci izvorul obiectivității este Lumina lui Dumnezeu), devine subiectivitate nudă, care există și își păstrează întotdeauna libertatea, dar numai *pentru sine*, adică o libertate inexistentă. Iar „în sinele" meu, după o fisiune misterioasă, devine obiectivitate pură, întotdeauna reală, dar numai „pentru altul", în măsura în care nu s-a manifestat pentru sine în aseitatea care iubește; de aceea, fiind real „pentru altul", „in sinele" este veșnic real.

„Pentru-sinele" rău și răutăcios este o *egoitate* perpetuă, o tentativă neîntreruptă și neputincioasă de a ieși din starea de aseitate nudă (numai „pentru sine") și de aceea arde mereu în focul de nestins al urii. Acesta este unul dintre aspectele perceperii de sine a făpturii răutăcioase: un tablou viu, încremenit în irealitatea sa lipsită de subiect. Este identitatea vidă a eului cu sinele, care nu poate depăși limitele unicului, veșnicului moment al

păcatului, chinului și furiei față de Dumnezeu, față de neputința sa, unicul moment demențial ἐποχή prelungit în veșnicie. Este un *efort fără sfârșit*, care-și demonstrează *neputința*, și o neputință de a face efortul. Pe pământ, ἐποχή mai are încă un caracter creator, dar ἐποχή de pe lumea cealaltă este absolut pasiv. Dimpotrivă, bunul „în-sine" este un obiect de contemplație întotdeauna frumos, o *parte din altul*, întrucât acest altul este bun și pentru sine, adică, prin urmare, este capabil să contemple binele altuia. Căci cine iubește transformă în el însuși tot ce iubește, iar cine urăște se privează și de ceea ce are. Cel iubit îi aparține celui care iubește; dar cel care urăște nici sieși nu-și aparține. „Cine ține la sufletul lui îl va pierde, iar cine-și pierde sufletul lui pentru Mine îl va găsi" (*Matei* 10, 39; *cf. Matei* 16, 25; *Marcu* 8, 35; *Luca* 9, 24; 17, 33; *Ioan* 12, 25).

Cele spuse nu reprezintă decât traducerea „pildei talanților" în limbaj ontologic. „Talantul" este facultatea spirituală, dăruită de Dumnezeu fiecărui om, de creare a propriei persoane, sau „chipul lui Dumnezeu". În privința „chipului lui Dumnezeu", ca și în cazul unui capital, aplicarea unui efort îi determină mărirea. Dar creșterea capitalului depinde de dimensiunile acțiunii proprietarului și de aceea nu ar avea rost să i se dea pe mână un capital pe care nu-l va folosi; la fel e și cu creșterea sufletului: fiecare are un „tip de creștere"[373] propriu și de aceea fiecăruia i se dă capitalul spiritual corespunzător. În funcție de dezvoltarea vitală a chipului lui Dumnezeu pe care o incumbă, în funcție de propriul „tip" de creștere și prosperitate spirituală, fiecare primește de la Dumnezeu talanții săi: unuia i se dă unul, altuia, doi, altuia cinci, fiecăruia după cât poate, după capacitățile sale, „fiecăruia după puterea lui" ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν (*Matei* 25, 15), și prin darul Său sfânt Dumnezeu nu vrea să-l constrângă pe om, pentru a nu-i pune pe umeri „sarcini grele și cu anevoie de purtat" (*Matei* 23, 4; *Luca* 11, 46).

Cel care a primit cinci talanți a mai câștigat cinci cu ei, cel care a primit doi, încă doi. Dar ce înseamnă cuvintele acestei parabole? Dacă talanții sunt chipul lui Dumnezeu, cum poate omul, prin eforturile sale, prin creația sa, să-și mai adauge existență după chipul lui Dumnezeu, dublându-și chiar acest chip? Se înțelege că omului nu-i stă în putere să-l creeze, ci doar să-l dubleze, la fel cum forța vitală a organismului nu creează hrana sa, ci doar o asimilează. Omul nu face să crească persoana sa, pentru aceasta nu are δύναμις, dar și o însușește primind în sine chipul lui Dumnezeu din ceilalți oameni. Dragostea iată acea δύναμις prin intermediul căreia fiecare se îmbogățește și sporește, absorbind un altul. În ce mod? Dăruindu-se altuia. Dar omul primește în măsura în care se dăruiește, și, când se dăruiește cu totul în iubire, se primește tot pe sine, dar fundamentat, afirmat, aprofundat în celălalt, adică își dublează existența. Astfel, cel care a primit cinci talanți, le-a mai adăugat *tot atâția*, cel care a primit doi le-a adăugat tot doi talanți, nici mai mult, nici mai puțin (*Matei* 25, 16–17).

Această dublare a sinelui este „fidelitatea în puțin" (ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός, „peste puține ai fost credincioasă", *Matei* 25, 21–23) în ceea ce fiecăruia i-a fost dat, în părticica din Ierusalimul Ceresc ce i-a fost încredințată fiecăruia spre păstrare. Însă nu doar propria bucurie o așteaptă pe „sluga bună și

credincioasă"; această mare și netărmurită bucurie ar fi o picătură mică și insignifiantă în comparație cu oceanul infinit de veselie spirituală care îi este pregătit slugii credincioase de către „adâncul bogăției și al înțelepciunii și al științei lui Dumnezeu" (*Romani* 11, 33). O așteaptă intrarea „întru bucuria Domnului său" („εἴσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου, intră întru bucuria domnului tău", *Matei* 25, 23), adică împărtășirea din fericirea dumnezeiască, din Bucuria Treimii pentru perfecțiunea întregii făpturi a Domnului, odihnirea cu odihna lui Dumnezeu, pe care El a avut-o după ce a săvârșit cu Harul Său lucrarea de zidire a lumii.

Însă bucuria îi este accesibilă numai celui care are conștiința propriei persoane, care a muncit, adică slugii credincioase chiar și în puțin. Cel care nu și-a fundamentat persoana, care nu a meritat ce i s-a dat orbește în lumina strălucitoare a Divinității Triipostatice, se înăbușă în mireasma tămâiei de sus, surzește la auzul cuvintelor de slavă rostite în cer. Un asemenea om nu poate suporta fața lui Dumnezeu, pleacă de la Atotvăzătorul și respinge darurile Lui nemuritoare[374]. Astfel, sluga din parabolă, cea care a primit un talant și nu l-a sporit, adică nu a adăugat, prin activitatea sa, nimic la ceea ce i s-a dat, îi spune stăpânului: „Doamne, te-am știut că ești om aspru, care seceri unde n-ai semănat și aduni de unde n-ai împrăștiat. Și temându-mă, m-am dus de am ascuns talantul tău în pământ; iată ai ce este al tău!" (*Matei* 25, 24-25). Ura pentru stăpânul bun răsună în aceste cuvinte; cu răutate și trufie respinge sluga lucrul de preț ce i s-a dat. Vrea să fie „de capul ei". Și atunci, făcându-i „slugii viclene și leneșe" voia, chiar rea, dar veșnic liberă din mila lui Dumnezeu, stăpânul poruncește să i se ia talantul pe care aceasta l-a refuzat și să i se dea celui care are zece talanți, căci „tot celui ce are i se va da și-i va prisosi, iar de la cel ce n-are și ce are i se va lua" (*Matei* 25, 29; *cf. Matei* 13, 12; *Marcu* 4, 25; *Luca* 8, 18; 19, 26). Dacă omul este leneș pentru fapta spirituală și, din viclenie, vrea *să se asigure*, legitimându-și posibilitatea trândăviei prin faptul că își ascunde de el însuși chipul lui Dumnezeu pe care îl are în el, dacă atunci când este întrebat despre acest chip se grăbește să-l respingă cu trufie, atunci ceea ce a refuzat i se confiscă. Dar pentru păcatul unui om care a refuzat, Dumnezeu nu pedepsește întreaga făptură, luându-i darul pe care i l-a dat. Chipul divin refuzat încetează a mai exista doar pentru cel care l-a respins, nu la modul absolut. Neprihăniții, care au intrat în bucuria Domnului lor, în bucuria de fiecare chip divin creat de El, în această bucurie îl dobândesc pe Dumnezeu, asimilând și acest dar, refuzat, al lui Dumnezeu; sluga rea este exclusă de la bucuria stăpânului ei, adică se situează *în afara lui*, în ceea ce este în afara lui Dumnezeu, „întru întunericul cel mai din afară" (*Matei* 25, 30).

Libertatea eului constă în crearea vie a conținutului său empiric: eul liber se conștientizează drept *substanță creatoare* a stărilor sale și nu doar *subiect gnoseologic* al lor, adică se conștientizează drept autor activ și nu doar subiect abstract al tuturor predicatelor sale. Așa cum percepția unei serii temporale demonstrează supra-temporalitatea celui care percepe, și receptarea empiricului ca atare demonstrează natura supra-empirică a celui care judecă empiricul: eul se poate ridica deasupra condițiilor empiricului, și aici se află demonstrația naturii sale superioare, non-empirice. Dar această natură, în experiența vie a acțiunii sale creatoare, este dată ca un *fapt*. Sfințenia este o percepție preliminară a acestei libertăți proprii, iar păcatul este o aservire preliminară față de sine. „Căci unde este comoara ta, acolo va fi și inima ta" (*Matei* 6, 21; *Luca* 12, 34): unde se află ceea ce tu consideri că este de preț, acolo va fi și conștiința ta de sine, „pentru-sinele" tău. Dacă eul nu și-a așezat comoara în creația de sine conform chipului divin, dacă nu s-a atașat de chipul său divin în Hristos, ci de conținutul său empiric, adică de ceea ce este relativ, limitat, finit și, de aceea, orb, atunci eul s-a orbit singur, s-a privat singur de libertate, s-a aservit singur sieși, anticipând astfel înfricoșata Judecată. „Pentru-sinele" persoanei este îndreptat spre nelibertate, spre oarba afirmare de sine a persoanei: aspirația obscură, sumbră și de nestăpânit domină totalmente persoana – și nu mai are nevoie de energia ei creatoare, de chipul ei divin, căci „pentru-sinele" s-a prăbușit din domeniul lui „însuși", din domeniul libertății supra-empirice și s-a aservit empiricului. De aici, starea de ἀνάγκη ca imposibilitate a ieșirii din empiric. Și cu cât mai mult se străduiește eul să-și satisfacă vrerea oarbă, pofta absurdă, finită, care se afirmă ea însăși drept infinită, cu atât mai arzătoare devine setea lui lăuntrică, cu atât mai mare devine furia cerbiciei lui: eul își este dat numai empiric, orb, limitat, și de aceea, în fond, este absurdă aspirația lui de a-și satisface cu ceva finit necesitatea infinită. În Coran s-a păstrat un aforism atribuit lui Iisus Hristos; deși autenticitatea lui este destul de suspectă, totuși îl voi cita pentru că exprimă foarte bine ideea noastră. „Cine caută să fie bogat, spune aforismul, acela se aseamănă cu un om care bea apă de mare: cu cât mai multă bea, cu atât i se face mai sete și nu va înceta să bea până când nu va pieri"[375]. La fel este și pentru *fiecare* jinduire pusă în locul Temeliei Adevărului, proiectat în finit: *idealul*, adică nevoia de Infinit, creează un *idol*, și acest idol duce sufletul la pierzanie, despărțindu-l pe omul „însuși" de conștiința sa de sine, frustrându-l prin aceasta de libertate. Despărțirea definitivă, ultimă și irevocabilă va fi Judecata de Apoi prin pogorârea Sfântului Duh, când cel ce nu și-a plasat comoara în El va fi privat de inima sa, căci pentru o asemenea inimă nu va fi loc în existență: tot ce nu este de la Dumnezeu, tot ce „nu se îmbogățește în Dumnezeu" (*Luca* 12, 21) este hărăzit să fie pradă pentru „moartea cea de a doua" (*Apocalipsa* 20, 14).

Prin această divizare, nici libertatea, nici chipul divin din om nu sunt distruse, ci doar separate. Totuși, caracterul rău, care indiscutabil nu posedă elementul „tu", indiscutabil nu există pentru Dumnezeu și pentru cei drepți: pentru nimeni nu este „tu" acela căruia nimeni nu-i este „tu". Un asemenea om este pură iluzie, existența numai pentru sine, și drept simbol îi poate servi șarpele care se înghite singur. H. P. Blavatsky[376] le-a dat „duhurilor" spiritiste denumirea expresivă de „cochilii" corespunzătoare termenului ocultist de *imagines*[377]. Fără a pune în discuție legătura în care se află *imago* a omului și „pentru-sinele" său nud, voi spune că, în orice caz, cuvântul „cochilie" este foarte potrivit pentru desemnarea „pentru-sinelui". Acesta este chiar „pielea" goală a persoanei, dar fără trup – o mască, *imago*, fără substanțialitate. Se

înțelege, iau aici cazul extrem al satanizării complete. În general vorbind, acest proces de divizare este parțial, așa că se amputează numai acea parte a ființei care este afectată și infectată.

Soluția propusă, care, în esență, se sprijină pe distincția în persoana a „chipului lui Dumnezeu" și „asemănării lui Dumnezeu", a fost expusă după cum se poate constata, într-un mod accesibil, de către un sclav sirian: „Mi-aduc aminte că odată, aflându-mă eu în Siria, am văzut trei căpetenii ale unui sat, care, șezând seara la umbra unui palmier, discutau despre nemărginirea dreptății și îndurării lui Dumnezeu. «Cum asta? se întrebau ei. Dacă Dumnezeu este milostiv, îi va ierta păcătosului toate *păcatele*, iar dacă este drept, îl va pedepsi fără milă pe *păcătos*.» Atunci s-a apropiat de ei unul dintre sclavi și le-a cerut voie să-și spună părerea. «Cred, a spus el, că Dumnezeu, după dreptatea Sa, va pedepsi și va *nimici păcatul*, iar după milostenia Sa, îl va *milui pe păcătos*.»"[378]

Procesul misterios al judecății dumnezeiești constă într-o divizare, disecare, separare. Astfel este în primul rând *taina*. Nici o taină nu face ca un păcat să nu fie păcat. Dumnezeu nu justifică nedreptatea. Însă taina tranșează partea păcătoasă a sufletului și, în fața celui ce primește taina, o prezintă în mod obiectiv drept *nimic* („acoperit"), iar în mod subiectiv – drept un rău închis în sine, îndreptat împotriva sa, drept Șarpele ce se mănâncă singur: așa apare Diavolul în vechile picturi ce reprezintă Judecata de Apoi[379]. Păcatul devine un act separat de păcătos, independent și vizându-se pe sine; asupra a tot ce este exterior, efectul lui este egal cu zero absolut. În taina Pocăinței devin pentru noi reale cuvintele din cei șase psalmi ai utreniei: „Pe cât sunt de departe răsăriturile de la apusuri, depărtat-a de la noi fărădelegile noastre"[380]. Toate puterile păcatului curmat prin pocăință se concentrează împotriva lui. Iată de ce Sfinții Părinți au arătat nu o dată că eficiența tainei Pocăinței are drept semn faptul că dispare forța de atracție a păcatului iertat prin Taină: „trecutul este distrus, τὰ πρῶτα ἐξαλείφεται"[381], ἐξαλείφω însemnând propriu-zis „șterg", „rad", „răzuiesc".

„Orice cădere în păcat pune o anumită pecete pe sufletul omului, îl influențează într-un fel sau altul structura, scrie un cunoscător al ascezei[382]. Suma actelor păcătoase constituie astfel un oarecare trecut al omului, care exercită o influență asupra comportamentului său din prezent și îl orientează spre o acțiune sau alta. Transformarea tainică și liberă constă tocmai în faptul că firul vieții omului parcă s-ar rupe: trecutul păcătos, ce s-a format la om, își pierde forța determinantă, este parcă aruncat din suflet, îi devine străin omului. Păcatul nu i se uită și nu i se trece omului cu vederea în virtutea unor cauze exterioare acestuia: păcatul este alungat în sens propriu din om, este distrus în el, încetează a mai fi o parte a conținutului lui interior și se raportează la trecutul deja depășit, șters de către har în momentul transformării, trecut care, în felul acesta, n-are nimic comun cu prezentul omului."

Voi povesti cazul unei *judecăți* din viața mea proprie. Aveam pe suflet un păcat. Într-un chin de nedescris, ba mă ridicam, ba cădeam în genunchi, aproape înnebunit din pricina luptei cu mine însumi, în noaptea adâncă, cuprins de tristețe și spaimă, m-am rugat vreo două ore la rând. Era o

anticipare a judecății de Apoi. Știam că trebuie să-ți mărturisesc păcatul, dar știam totodată că mărturisirea lui n-ar fi însemnat doar rostirea câtorva cuvinte, ci că, dezvăluindu-l, aș fi smuls o bucată din propria mea ființă. Conștient sau aproape inconștient, nu mai țin minte, am deschis la întâmplare mica mea Evanghelie. Tu știi la *care* pasaj s-a deschis. O voce venită din cer n-ar fi putut răspunde mai bine ezitărilor mele. Acest text m-a despicat ca o sabie: dintr-o lovitură a săvârșit o operație teribilă, și atunci ți-am spus totul. Îți amintești de câtă bucurie și pace s-a umplut sufletul meu.

Dar iată ce mi scrie un călugăr în vârstă de 65 de ani:

„Întâmplarea e veche, de pe când aveam doar 31 de ani. De-abia fusesem tuns călugăr și hirotonit ca ierodiacon, trebuia să slujesc cu pregătire. Uneori, conștiința îmi spunea: «Trebuie să te spovedești, căci așa nu te poți împărtăși cu Sfintele Taine.» Chilia mea era alături de cea a duhovnicului. Ieșeam din chilie, mă apropiam de ușa duhovnicului, mă opream, iar cugetul îmi spunea: «Nu-i nevoie, nu te duce, n-are rost să-l deranjezi, doar nu suntem în post.» Stăteam la ușă și apoi mă depărtam. «Da, nu trebuie», îmi ziceam și intram în chilia mea. Conștiința îmi spunea: «Ce faci, cum ai să slujești liturghia? Mergi și te spovedește!» Și iar mă apropiam de ușa duhovnicului, și iar cugetul îmi spunea: «Nu-i nevoie, nu te duce, nu-l mai deranja.» Stăteam ce stăteam și iar mă depărtam. Conștiința însă iarăși mă întreba: «Cum ai să te apropii de Sfintele Taine?» După o luptă îndelungată, m-am hotărât în sfârșit să rostesc rugăciunea și să intru... Ieșind de la el, simțeam că parcă aș fi putut să zbor, atât de ușor îmi era, așa îmi sălta inima de plinătatea unei ușurări inexplicabile, pe care nu o pot exprima în cuvinte. Așa putere are taina Pocăinței"[383].

Sfânta Euharistie toarnă un balsam vindecător pe rana pocăinței, dar ea îl și judecă pe cel ce se împărtășește. Oare nu tot așa și Duhul, Ungătorul și Mângâietorul, va veni să vindece rănile făpturii cu botezul focului după Înfricoșata Zi a operației cosmice, după Judecata Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu, a acelui Cuvânt Ipostatic care „e viu și lucrător și mai ascuțit decât orice sabie cu două tăișuri, și pătrunde până la despărțitura sufletului și duhului, dintre încheieturi și măduvă, și destoinic este să judece simțirile și cugetările inimii" (*Evrei* 4, 12)?

Ar fi ridicol să examinăm toate aceste probleme „cu mintea noastră". Ceea ce ți-am spus e o transcriere în termeni filozofici a celor citite în Sfânta Scriptură: analiza exegetică a fragmentelor din Scriptură am anticipat-o prin cele scrise, pentru ca interpretările să poată fi urmărite mai ușor. Cheia interpretărilor este un pasaj din *I Corinteni* 3, 10-15. Îl citez în contextul său:

10. „După harul lui Dumnezeu cel dat mie, eu, ca un înțelept meșter, am pus temelia, θεμέλιον, iar altul zidește. Dar fiecare să ia seama cum zidește.

11. Căci nimeni nu poate pune altă temelie, decât cea pusă, care este Iisus Hristos.

12. Iar de zidește cineva pe această temelie aur, argint sau pietre scumpe, lemne, fân, trestie,

13. Lucrul fiecăruia, ἑκάστου τὸ ἔργον, se va face cunoscut. Il va vădi ziua, ἡ γὰρ ἡμέρα (Domnului). Pentru că în foc se descoperă, ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται, și focul însuși va lămuri ce fel este lucrul fiecăruia, ἑκάστου τὸ ἔργον ὁποῖόν ἐστιν τὸ πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει.

14 Dacă lucrul cuiva, pe care l-a zidit, rămâne, va lua plată, εἴ τινος τὸ ἔργον μένει ὃ ἐποικοδόμησεν, μισθὸν λήμψεται.

(Traduc prin „rămâne" „subzistă" cuvântul μενεῖ din versetul 14 după Godet, care citește μένει în loc de μενεῖ, forma acceptată de obicei „va rămâne", „demeurera". Ultima este introdusă în virtutea paralelismului cu κατακαήσεται „va arde". Dar, remarcă Godet, acest argument n-are nici o valoare: actul arderii este instantaneu, pe când ceea ce rămâne rămâne pentru totdeauna; tocmai aceasta exprimă prezentul lui μένει[384].)

15 Dacă lucrul cuiva se va arde, el va fi păgubit, el însă se va mântui, dar așa ca prin foc. εἴ τινος τὸ ἔργον κατακαήσεται, ζημιωθήσεται, αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός".

Apostolul vorbește despre zidirea Bisericii lui Hristos (*cf. 1 Corinteni*, capitolele precedente). După cuvintele lui, harul ce i s-a dăruit i-a dat puterea de a pune cu înțelepciune o temelie de nădejde: pe „Hristos cel răstignit" (*1 Corinteni* 1, 23); propovăduirea, trezind credința în suflete, a sădit tainic în ele pe „Hristos, puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu" (*cf. 1 Corinteni* 1, 24, *Isaia* 28, 16, *1 Petru* 2, 4 etc.). Temelia construcției corintenilor este pusă ireproșabil (3, 10) prin puterea lui Dumnezeu. Și deoarece nu există altă temelie decât cea pusă de Apostol, deoarece nu există nimic tare decât ceea ce se sprijină pe Hristos, deoarece orice încercare de a clădi fără Hristos nu-și atinge scopul (3, 11, *cf.* parabola casei ce se zidește pe piatră sau pe nisip, *Matei* 7, 24-27), atunci problema temeliei este încheiată: în privința ei nu mai trebuie să apară îndoieli și deci lucrarea imediată a Apostolului este fixată. Dar ulterior, când *altul* (3, 10) va zidi *pe* această temelie, sunt necesare atenția și grija în alegerea materialului, căci pe fundația pusă se poate ridica sau o construcție capitală din materiale trainice și rezistente la foc, de felul pietrei scumpe (bunăoară din marmură, jasp, alabastru), împodobite cu aur și argint, cum se procedează de regulă la construcția caselor bogate din Orient, sau se poate ridica o construcție ușoară, din materiale ieftine, dar netrainice, care iau foc cu ușurință: lemn, paie, stuf. De ultimul tip sunt toate bordeiele din Orient, alcătuite dintr-o temelie de lemn lipită cu lut amestecat cu *saman* (așa se numesc acolo paiele tocate), deasupra căreia se pune un acoperiș din stuf. Palatul bogatului, împodobit cu aur și argint, și cocioaba mizerabilă, acestea sunt tipurile de construcții.

Deci Apostolul spune că „fiecare" trebuie să „ia seama" din timp din ce material (πῶς, cum) zidește peste temelie „altul" (3, 10). Pe cine să înțelegem prin acest „altul"? În primul rând pe Apollo, apoi pe toți învățătorii și conducătorii Bisericii, în general vorbind, pe toți membrii Bisericii, căci fiecare construiește un colțișor al ei, și anume propria sa persoană.

Activitatea după Hristos, pe temelia lui Hristos, cu puterea lui Hristos este zidirea Bisericii lui Hristos, dezvăluirea reală a posibilităților divine date omenirii. Și întrucât Biserica se zidește din oamenii înșiși, prin material de construcție trebuie să înțelegem *în primul rând* ceea ce reprezintă oamenii în caracterul lor actual, manifestat empiric. Noblețea și lipsa de noblețe a caracterului său empiric, iată ce trebuie, în primul rând, să cumpănească fiecare. Activitatea sa lăuntrică și cea exterioară, care decurge din prima, credinciosul le pune drept material de construcție, adică își pune sinele

empiric, deoarece omul empiric, pentru el însuși, nu este ceea ce este ca făptură a lui Dumnezeu, ca și chip al lui Dumnezeu, ci este doar ceea ce exprimă liber în fapta sa ascetică ce depășește așezarea rea.

Această natură empirică a omului se dezvăluie în sistemul gândurilor, sentimentelor, dorințelor și se manifestă în acțiuni. Iar cele din urmă capătă o autonomie și suscită în alți oameni gânduri, sentimente, dorințe și acțiuni, care de acum nu mai depind de impulsul prim care le-a provocat. În acțiune – iar acțiunea este prin excelență *cuvântul* –, caracterul empiric capătă parcă un corp material și răspândește în el forță spirituală. În acest sens sunt corecte comentariile (lui Origen, Ioan Hrisostom, Augustin, Osiander, Godet) care, în aceste materiale de construcție, văd „fructele religioase și morale cărora propovăduirea le-a dat naștere în Biserică"[385]. Viața sfântă, duhovnicească a altor oameni, provocată de activitatea credinciosului, este în cel mai înalt grad viața sa, obiectivizarea lumii lui interioare, la fel cum o operă artistică este obiectivizarea ideii artistului, la fel cum părinții trăiesc trupește în copilul lor. Nu degeaba Apostolul vorbește tot timpul despre arhitectură: aici, într-adevăr, este o similitudine profundă: creația religios-educativă și creația artistică sunt analoage. Căci asceza spirituală este arta prin excelență, o artă care conferă făpturii frumusețea supremă; în acest caz, lucrătorul nu acționează aici asupra unei materii impersonale, ci asupra propriului său trup, asupra *propriului* său suflet, care fac ca omul să fie făptură cuvântătoare. Și dacă artistul dă lumii frumusețe, atunci artistul artiștilor face să strălucească în fața universului frumusețea frumuseților. Da, nu există nimic mai frumos decât persoana care, în negura tainică a lucrării sale interioare, și-a decantat drojdia tulburărilor păcătoase și, iluminată, lasă să se vadă în sine chipul lui Dumnezeu, strălucitor precum un mărgăritar prețios.

Și, în interiorul societății religioase, nu doar energia bunăvoinței, dar și energia relei-voințe își găsește o expresie autonomă, care deja nu mai depinde de cel care o posedă. Reaua-voință și bunăvoința, o dată iscate pe suprafața mării omenești, nu mai dispar niciodată și se răspândesc mereu în cercuri din ce în ce mai largi. În așa fel încât și cel care le-a stârnit este prins de ele, ca și ceilalți. Pygmalion, care a îndrăgit-o pe Galateea, și pictorul lui Gogol, care a ajuns să urască portretul pictat de el, își considera creațiile ființe vii, oameni. Gândul este conceput și s-a întrupat, s-a născut și a crescut: nimic nu îl va putea întoarce în pântecele mamei: gândul este un centru independent de acțiune. În acest sens, este corectă interpretarea „materialelor" (Palágyi, Bengel, Hoffmann) ca diverși membri ai Bisericii, aceștia din urmă nefiind decât manifestările în exterior și fructele celui care acționează în mod religios. Cuvântul, în sens larg, este ceea ce provoacă mișcările în exterior: cuvântul este instrumentul sufletului. Poate fi nu doar un semnal sonor, ci orice alt fel de simbol, orice acțiune, în măsura în care ea nu este doar ceea ce este în sine, ci și ceva mai mult, în măsura în care acțiunea este corpul vizibil al unui anumit suflet invizibil, „o scânteie a sufletului"[386] sau, altfel spus, un *simbol*[387]. Și întrucât dintre toate cuvintele cel mai semnificativ este cel care se raportează la un conținut logic, poate fi acceptată opinia majorității exegeților (Clement Alexandrinul, Erasmus

Luther, de Bèze, Calvin, Grotius, Neander, de Wette, Meier etc.) care prin „materiale" înțeleg doctrinele susținute de propovăduitori[188].

Dar, în primul rând, „materialele" sunt activiștii religioși înșiși, în activitatea lor empirică, adică *oamenii* înșiși, „fiecare" în „lucrul" său religios (*I Corinteni* 3, 13).

Aici se încheie prima jumătate a gândirii Apostolului. Punându-se în opoziție (adversativul δὲ în 3, 12: εἰ δέ τις) cu oricine (3, 10: ἄλλος δέ), el pare să spună: „În ce mă privește, lucrarea mea este făcută și încă bine făcută, căci altfel nu putea fi nicidecum făcută. Am pus temelia necesară, singura posibilă. Iar cei care zidesc pe ea să se îngrijească de lucrul lor, să fie atenți la alegerea materialului". De ce? Fiindcă lucrarea fiecăruia (ἑκάστου τὸ ἔργον, 3, 13) se va vădi, materialul folosit la construcție își va arăta natura și munca de o viață (iar viața este numai una!) s-ar putea dovedi un nimic. Căci (γὰρ, 3, 13) ziua va arăta adevărata valoare a lucrării. Care „zi"? Desigur, ziua evaluării absolute a oricărei lucrări omenești, ziua judecății, ziua venirii Domnului, ziua încercării cu foc a tot ceea ce este pământesc. Despre ea vorbește și autorul *Învățătura celor doisprezece Apostoli*[189]: „Vegheați", ne sfătuiește el, motivându-și sfatul prin îngrijorările ultimelor zile, pe urmă adaugă: „Atunci se va ivi, ca Fiu al lui Dumnezeu, ispititorul lumii și neamul omenesc va intra *în focul încercării*, εἰς τὴν πύρωσιν τῆς δοκιμασίας", expresie împrumutată poate din *I Corinteni* 3, 13. Aceasta este „ziua cea rea" (*Efeseni* 6, 13), „ziua ispitirii" (*Evrei* 3, 8), „ziua cercetării" (*I Petru* 2, 12), „ziua încercării" (*Apocalipsa* 3, 10) etc., despre care se vorbește și în *I Corinteni* 1, 8 și 4, 5. Fără îndoială, cuvântul „zi" are un sens eshatologic și, chiar dacă înțelegem prin el „istoria" sau „timpul" sau „momentul de trezire" (conform interpretărilor unor exegeți), totuși contextul aruncă asupra acestor noțiuni o lumină eshatologică, încât ele apar ca anticipări ale Judecății de Apoi.

Proba, spune Apostolul, va fi cea a focului. Cuvântul „foc" este aici o metaforă, ca și întregul discurs despre zidire. Dar imaginea focului se întâlnește prea des în Sfânta Scriptură, unde semnifică judecata atotpătrunzătoare și atotcurățitoare a lui Dumnezeu, pentru a vedea în ea doar o figură retorică: focul, prin natura lui, se află într-un raport mult mai strâns cu această judecată, cu mânia purificatoare a lui Dumnezeu. De aceea se și spune că Domnul Iisus se va arăta din cer și va săvârși răzbunarea „în văpaie de foc" (*II Tesaloniceni* 1, 7-8); la fel în *Psalmi* 49, 3-4: „Dumnezeu strălucit va veni, Dumnezeul nostru, și nu va tăcea. Foc înaintea Lui va arde", după care este descrisă judecata asupra lui Israel. Iar Fiul Tunetului este nevoit a pune în vedere îngerului Bisericii din Tiatira că Domnul are ochii ca „para focului" (*Apocalipsa* 2, 18), o senzație bine cunoscută de oricine și chinuitoare, simțită de fiecare dată când un om de o spiritualitate superioară privește în adâncul sufletului său și pătrunde cu privirea sa în trăsăturile monstruos alcătuite ale caracterului. Apostolul chiar își explică ideea: „Pentru că, ὅτι, în foc se descoperă, ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται" (*I Corinteni* 3, 13). Dar care este subiectul lui ἀποκαλύπτεται? Ce sau cine se descoperă în foc? Se poate înțelege că „ziua" (și atunci traducerea va suna: „Ziua lui Hristos se descoperă prin sau cu foc"); aproape același rezultat îl obținem dacă luăm subiectul din versetul 11:

„Domnul" (și atunci avem: „Domnul se descoperă în foc, cu foc", cf. *II Tesaloniceni* 1, 7-8). Dacă este așa, atunci cuvântul „foc" primește definitiv un aspect real și, prin urmare, de sub alegorie răzbate tautegoria, parabola devine pe nesimțite lucrul însuși; totuși, ambele subiecte dau același sens. De asemenea, ἀποκαλύπτεται poate fi înțeles într-un mod impersonal, ceea ce demonstrează și mai bine ipoteza precedentă, atunci traducerea va avea un sens gnomic, de principiu general: „Căci în general prin foc se descoperă natura autentică a lucrurilor". Această ipoteză explică bine infinitivul prezent al lui ἀποκαλύπτεται și îl distinge clar de formele viitorului factual care îl precedă, δηλώσει, sau îi succedă, δοκιμάσει. În esență, în cazul acestei ultime interpretări, sensul întregului verset este același ca și cel rezultat din exegezele de mai sus. În orice caz, nu se poate lua drept subiect cuvântul „lucru", după cum spune Godet, am avea o „tautologie insuportabilă" a versetului anterior[190].

Sfârșitul versetului 13 nu prezintă nici o dificultate, cu excepția cuvântului αὐτό. Dacă îl raportăm la τὸ πῦρ, atunci traducerea va fi: „însuși focul", adică focul în virtutea naturii sale. Iar dacă αὐτό este pus în relație cu τὸ ἔργον, fiind complement direct pe lângă δοκιμάσει, obținem: „focul îl încearcă (lucrul fiecăruia), așa că se va lămuri de ce soi este acesta (lucrul)".

În versetele următoare (14 și 15) sunt descrise cele două rezultate posibile ale probei focului în ziua Domnului: „Dacă lucrul cuiva, pe care l-a zidit, *va rămâne*, va lua plată" (14). Care lucru rămâne? Terminând cu o serie întreagă de „lucruri curente", Apostolul se lasă purtat de un inspirat avânt liric în imnul său de dragoste, răspunde singur la întrebare: „Și acum rămân acestea trei: credința, nădejdea, dragostea. Iar mai mare dintre acestea este dragostea, νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα, μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη" (*I Corinteni* 13, 13). Rămân (iarăși μένει!) credința, nădejdea, dragostea, dragostea cu deosebire. Lucrul omului rezistă înaintea ochilor de foc ai Judecătorului Atoatevăzător (*Apocalipsa* 2, 18), se dovedește a fi cu adevărat valabil dacă este zidit din credință, nădejde și dragoste, mai ales din cea din urmă. Întreaga persoană empirică a creștinului trebuie să fie țesută din credință, nădejde și dragoste, și chiar însăși comunitatea creștină trebuie să fie triada realizată a acestor virtuți.

Acestea rămân. Iar dacă lucrul nu este așa, se va arde. Cel ce a lucrat va pierde răsplata sa, va fi păgubit, de altfel, se va mântui, dar așa ca prin foc (3, 15).

Apostolul își continuă expresivul discurs. Edificiul construit din material de proastă calitate se va aprinde, iar ziditorul nu numai că va pierde răsplata muncii depuse, dar riscă să piară împreună cu lucrul mâinilor sale. Totuși ultima primejdie va fi evitată. Apostolul spune că „el însuși, αὐτός", adică ziditorul, spre deosebire de „lucrul, τὸ ἔργον", se va mântui, adică va apuca să iasă la timp din edificiul cuprins de flăcări.

Cuvântul „se va mântui, σωθήσεται" a avut parte de diferite interpretări, dar, contrar lui Ioan Hrisostom și vechilor comentatori greci, trebuie remarcat că σώζειν nu are sensul de „a păstra" în general, de exemplu în gheenă, pentru chinurile veșnice, cum explică Hrisostom (atunci ar fi τηρηθήσεται[191]), ci de „a mântui" în sensul bun al cuvântului. Acest sens este arătat și de

opoziția între „lucru" și „el însuși", precum și de expresia διὰ πυρός, care nici pe departe nu este identică cu ἐν πυρί, în foc, și care se traduce „prin foc" sau „de către foc". Astfel, la Strabon[392] există expresia „αὐτὸς ἐσώθη διὰ ναυαγίας, el însuși a scăpat din naufragiu"; la Suidas[393] găsim o expresie analoagă: διὰ μαχαιρῶν καὶ πυρὸς ῥίπτειν χρή, δι' ὀξείας δραμεῖν (se subînțelege λόγχης); aceeași formulare este și în *Isaia* 43, 2: καὶ ἐὰν διέλθῃς διὰ πυρός, οὐ μὴ κατακαυθῇς. De altfel, o expresie mai obișnuită, întrebuințată în inscripțiile votive de către călătorii salvați de primejdii, analoagă celei examinate mai sus, era σωθεὶς ἐκ (cu genitivul). Expresia se întâlnește frecvent, de pildă în inscripțiile ptolemaice descoperite de Maspéro[394].

În versetul luat în discuție (15), δὲ adversativ stabilește o distincție netă între omul „însuși" și „lucrul" său. Lucrul fiecăruia va fi supus probei focului, în care va arde tot ce este necurat, așa cum aurul și argintul sunt purificate prin foc (*cf. Zaharia* 13, 9; *Maleahi* 3, 2-3); va avea loc o tainică separare a persoanei empirice: cele de „chipul lui Dumnezeu" zidit de Dumnezeu și de „asemănarea lui Dumnezeu", adică se va vădi lucrul întrucât omul „însuși" l-a realizat[395]. Acest foc nu este nici răzbunare, nici răsplată, ci o încercare necesară, cercetarea felului în care omul a profitat de „temelia" dată lui de îngăduința lui Dumnezeu; este o „demonstrare" a persoanei. Dacă se va vădi că *chipul* latent al lui Dumnezeu nu s-a manifestat în *asemănarea* concretă cu Dumnezeu, dacă omul a îngropat în pământ chipul lui Dumnezeu care i s-a dat, dacă nu l-a utilizat, dacă nu l-a sporit, dacă nu și-a îndumnezeit aseitatea, dacă nu și-a dat măsura, atunci aseității lui nedeificate i se va lua chipul lui Dumnezeu; iar dacă aseitatea este prefăcută în asemănare cu Dumnezeu, atunci omul își va primi „recompensa, μισθὸν", fericirea interioară care constă din a vedea în sine asemănarea cu Dumnezeu, bucuria creatoare a artistului care își contemplă opera.

Această temelie comună pentru toți este îndumnezeirea absolută a firii umane în persoana lui Iisus Hristos, și nimeni nu poate pune o altă temelie. Dar libertatea fiecăruia îi determină caracterul, ceea ce se va construi deasupra. Temelia, acest punct de mântuire vădit de Hristos în fiecare din noi este principiul mântuirii, chipul lui Dumnezeu purificat de păcatul primordial. În *El Însuși* Dumnezeu l-a arătat fiecăruia dintre noi pe el însuși în frumusețea lui primordială, nestricăcioasă, ca într-o oglindă pură, l-a dat fiecăruia posibilitatea să-și vadă sfințenia propriului chip, nebatjocorit, al lui Dumnezeu. În „Om" sau în „Fiul Omului"[396] i s-a vădit fiecăruia întreaga plenitudine a propriei sale persoane. Prin aceasta a fost dată „masa aperceptivă" pentru căutările lăuntrice, prin acest punct luminos este *orientată* conștiința rătăcită. În afara contemplării în Hristos a sinelui și a fratelui, conștiința bâjbâie, chinuie, se aruncă dintr-o parte în alta și, suferind fără ieșire, rătăcește și ne obligă să rătăcim, neconducându-ne spre un țel anume. În afara lui Hristos nu este posibilă nici iubirea de sine, nici iubirea de altul, pentru că, dacă este sinceră și nu se prezintă ca un egoism deghizat („un viciu frumos"[397]), atunci în afara lui Hristos, iubirea duce inevitabil la ἐποχή, la agonie neputincioasă. Conștiința morală poate greși ea însăși, și ticăloșiile cele mai mari se datorează amăgirii, mișcării false conform unei conștiințe

rătăcite[398]. În datul nostru empiric noi nu avem nimic absolut, nici măcar conștiința. Trebuie s-o verificăm și s-o corectăm conform modelului absolut. Dar a o subordona unei *formule*, chiar date de sus, ar însemna să abolim caracterul unic și indispensabil al persoanei, valoarea ei indiscutabilă: ceea ce are persoana mai sfânt este libertatea ei vie, neîncadrarea în nici o schemă. Persoana poate și trebuie să se corijeze, dar nu conform unei *norme* exterioare ei, oricât de perfectă ar fi aceasta, ci numai *conform ei înseși*, în forma ei ideală. Singurul exemplu de care dispune persoana este ea și numai ea însăși, pentru că altfel ar apărea posibilitatea de a i se extrage și impune norme în mod *mecanic*, din ceea ce îi este exterior și străin. Unicitatea fiecărei persoane, faptul că nimic altceva nu o poate înlocui, pretinde ca însăși persoana să-și fie exemplu; dar pentru a-și fi exemplu, trebuie să atingă o stare ideală. Pentru *a deveni sfânt*, trebuie *să fii sfânt*, trebuie să te ridici singur, trăgându-te de păr. Acest lucru este posibil în Hristos, care în Trupul Său i-a arătat fiecăruia ideea divină din el; deci este posibil doar prin experiența, printr-o comunicare personală, printr-o scrutare neîntreruptă a Chipului lui Hristos, prin descoperirea sinelui autentic, a propriei umanități veritabile în Fiul lui Dumnezeu[399]. Cele spuse mai pot fi clarificate și prin următoarea considerație: idealul filozofiei, adică idealul abstract, exprimat, comunicat, este un ideal universal, pentru *toți*. Dar fiindu-le destinat *tuturor* și prin aceasta exterior tuturor, el este o schemă impusă din afară și mortificatoare. Idealul filozofic este un pat al lui Procust, destinat tuturor, dar neadaptat la nimeni. Dimpotrivă, o personalitate superioară, un erou, un înțelept, chiar un sfânt, dacă o luăm în perfecțiunea ei omenească, o personalitate superioară, deci, nu este decât propriul ei ideal, dar încă nu întru totul incomplet. Pentru alții ea este indiferentă, căci altfel aceștia ar trebui să imite orbește pe altcineva. „Dar ce mă privește pe mine ce e bun pentru Piotr sau pentru Ivan? Eu îmi trăiesc viața *mea*, merg pe calea *mea*, trasată pe pământ de către degetul lui Dumnezeu." Primul ideal este necesar, sau ar trebui să fie, la limită, dar fiind formal nu poate fi aplicat nici unei persoane concrete; celălalt ideal este concret, în schimb este contingent și nu se raportează la persoana fiecăruia. Numai Domnul nostru Iisus Hristos este idealul fiecărui om, adică nu este o noțiune abstractă, o normă vidă a umanității în general. El nu este schema *oricărei* personalități, ci imaginea, ideea *fiecărei* personalități cu întregul ei conținut viu. El nu este o regulă morală curentă[400], dar nici un model de *copiat*[401]. El este principiul unei vieți noi, care, o dată primit în inimă de la El, se dezvoltă deja singur, conform propriilor legi. Nu numai păstrându-și libertatea și originalitatea, ci și obținându-le din nou, perfecte, omul capătă o viață care prin ea însăși îi transformă sau, după cum spune parabola (*Matei* 13, 33; *Luca* 13, 21), îi „dospește" persoana empirică, „făina", conform chipului lui Dumnezeu din ei.

În Hristos, fiecăruia îi este *dată* „temelia" sa, aici fiecare își are temeiul, este „el însuși", cel autentic. Și dacă a zidit rău, necorespunzător lui însuși pe această „temelie", atunci construcția lui va arde în fața privirilor Celui care întruchipează plenitudinea idealului său. Dar, spune Apostolul, *în pofida*

pieirii „lucrului" *în pofida* focului care l-a învăluit pe om „el însuși" se va mântui. Subliniind cuvintele *în pofida*, vreau să marchez divergența categorică între această opinie a judecății și doctrina catolică a purgatoriului, unde omul se mântuiește nu în pofida, ci *datorită*, ca *urmare* a chinului purificării. De aceea la apostolul Pavel omul nu se mântuiește în alcătuirea sa integrală, ci numai „el însuși", „în sinele" lui creat de Dumnezeu, în timp ce, conform doctrinei catolice, omul se mântuiește în întregime, dar numai venindu-și în fire și schimbându-se în bine sub influența răsplătei disciplinare din purgatoriu. Actul profund misterios și supraraţional de despărțire a celor două momente ale existenței („în sine" și „pentru sine") a fost transformat în reprezentarea vulgară a purgatoriului catolic în ceva psihologic întru totul comprehensibil, în justificarea prin chin și în educarea prin pedeapsă.

În versetul următor (16), Apostolul se grăbește să explice de ce „*el însuși*" se va mântui. Pentru că voi, credincioșii, le scrie el corintenilor, sunteți „templu al lui Dumnezeu", iar acest templu „este sfânt" și în el locuiește Duhul lui Dumnezeu. Ce este sfânt nu poate să piară, să dispară sau să rămână în foc. Ceea ce Hristos i-a dat omului ca om nu poate înceta să existe. Altfel ar pieri chipul lui Dumnezeu. Dar el trebuie să rămână; ce este sfânt rămâne, esența sfântă a omului se mântuiește. Cât privește „lucrul" ei, acesta poate pieri pentru ea. Va pieri sau, mai precis, în veșnicul moment al arderii piere negreșit acea lucrare, acel rezultat al activității lăuntrice pe care „el însuși" le-a făcut în timpul vieții. Va pieri tot conținutul conștiinței în măsura în care nu provine din credință, nădejde și dragoste. Se va mântui αὐτός, conștiința divină pură, fără conștiința de sine, căci conștiința de sine fără un conținut concret, fără conștiința propriei activități, nu este decât pură potențialitate. Conștiința de sine este conștiința propriei activități creatoare. Iar „lucrul" omului, conștiința sa de sine, separându-se de „el însuși", va deveni pură iluzie, veșnic arzândă, veșnic distrusă, va deveni un vis infam, ars de privirea lui Dumnezeu, un coșmar fără cel care îl visează. Un asemenea „lucru" nu există decât subiectiv, ca un „pentru-sine" nud; momentul „în sine" lipsește categoric din el. Pentru fiecare „el însuși", acest „lucru", această „aseitate", nu există absolut deloc, căci ea este privată la modul absolut de existența obiectivă. „Aseitatea" fără „el însuși" este un miraj chinuitor, apărut în vidul non-existenței, un geamăt și un scrâșnet din dinți" pe care nu le aude nimeni, un fel de halucinație neîntreruptă a Neantului, care nu există pentru nimeni, o irealitate veșnic arzândă și veșnic pierindă, într-un cuvânt, un deplin μὴ ὄν metafizic. Iar tot ce este real este sfânt, căci „sfânt", în definiția autorului *Învățăturilor moralizatoare*, atribuite cândva Sfântului Antonie cel Mare, „sfânt se numește acela care este curat de rău și de păcate"[412], și așa este tocmai realitatea creată de Dumnezeu.

Într-o anumită măsură, este aceea prin care trecem și acum. Afundându-ne în păcat, pierdem sentimentul existenței obiective și reale. Afundându-ne în păcat, spiritul uită de sine, se pierde, dispare pentru sine. „M-a împresurat adânc păcatul, și *dispare duhul meu*", auzim noi mărturisirea Bisericii[413]. Aseitatea se înțeapă singură prin păcatul său, dar chinul principal constă în faptul că se reprezintă siești ca pe ceva fără subiect. Aseitatea își pierde stabilitatea și începe să se rotească, închizându-se în sine, precum un vârtej

de praf în văzduhul fierbinte. „Legată cu funiile patimilor", ea este prizoniera legii păcatului. Păcatul nu mai este un act arbitrar, ci însăși ființa sau substanța aseității, care este întru totul determinată de el. Nevăzând nimic altceva decât păcatul care este temelia sa, aseitatea nu poate decât să sufere, însă este incapabilă să se smulgă din vârtejul de foc al păcătoșeniei sporinde. Numai contemplarea obiectivă a propriului αὐτός în persoana lui Iisus Hristos îi permite să devină conștientă de starea în care se află și să se avânte spre adevărata cale, spre descoperirea de sine, care i-a strălucit precum o fulgerație silențioasă de vară.

În *II Corinteni* 5, 1-3 apare o idee corelativă, aici se spune: „Dacă acest cort, locuința noastră pământească, se va strica, avem zidire de la Dumnezeu, casă nefăcută de mână, veșnică, în ceruri. Căci de aceea și suspinăm în acest trup, dorind să ne îmbrăcăm cu locuința noastră cea din cer, dacă totuși vom fi găsiți îmbrăcați, iar nu goi: εἴγε καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα".

În textul analizat anterior se spunea că „el însuși" se va mântui, dar după ce își va pierde „lucrul", viața ca operă de artă, dacă vreți, acel edificiu pe care persoana și l-a construit, îmbrăcămintea în care s-a înveșmântat, pe care și-a țesut-o în timpul vieții pământești. Dar când persoana cu edificiul ei pământesc, în hainele sale pământești, se va înfățișa ochilor arzători ai lui Hristos, când va auzi cuvântul lui Dumnezeu, care despică precum o sabie cu două tăișuri, atunci, în caz că va fi netrebnică, printr-un act misterios această îmbrăcăminte va lua foc și se va desprinde de αὐτός, iar edificiul se va dărâma. Rămânând fără acest acoperământ, fără acest edificiu, veșmânt, îmbrăcându-se în acel strai care este în Hristos (*cf. Apocalipsa* 3, 5; 4, 4; 6, 11; 7, 13-14), îmbrăcându-se în acel ideal al său care l-a preexistat în trupul Domnului, αὐτός poate descoperi că e gol, va simți acut golciunea și sărăcia lui, starea lui de calicie, la fel cum cerșetorul este „gol", chiar dacă s-ar îmbrăca într-o mantie străină de hermină, este gol conform conștiinței sale, și această golciune doar se sublimează, doar se amplifică, doar se face mai bine simțită din pricina splendorii hainei care îi este dată, dar nu este țesută, nu este câștigată de el. Fiecare dintre noi începe să-și dea seama că este gol în viața aceasta când, la rugăciunea de seară, se roagă cu cuvintele lui Macarie cel Mare: „Milostiv fii mie, păcătosul, *gol de orice lucru bun*"[414].

„A fi gol" și „a fi îmbrăcat", ca definiții mistico-metafizice, se întâlnesc la fiecare pas în scrierile duhovnicești, și nu doar în cele creștine, ci și în cele necreștine. Dialogul lui Lucian din Samosata *Charon și Umbrele* (din seria de *Dialoguri ale Morților*[415]) poate fi o ilustrare interesantă a acestei reprezentări despre caracterul empiric ca îmbrăcăminte metafizică a lui αὐτός și de aici despre golciunea metafizică a păcătosului. La trecerea în lumea cealaltă, luntrașul Charon silește sufletele să se dezbrace și să lase pe țărmul pământesc toate obiectele de prisos („lucrurile" la Apostol). Mercur-psihopompul „trebuie să supravegheze ca nu cumva să urce în barcă vreun suflet care nu s-a dezbrăcat de toate"; umbrele sunt nevoite să se despartă de toate lucrurile. Cel iubit de femei trebuie să-și lase frumusețea, regele – podoaba regală, bogăția, mândria și disprețul pentru oameni, coroana și purpura, lipsa de omenie, nebunia, aroganța, mânia etc.; atletul rămâne fără trofeele victoriilor

sale și fără trupul lui bine făcut, nobilul este privat de genealogie, de onoruri și de statuile ridicate în cinstea lui, comandantul de oști rămâne fără victorii și trofee, filozoful trebuie să renunțe la mantie, la balivernele erudite, care îi întinează sufletul, la ignoranță, îngâmfare, trăncăneală, minciună, la întrebările insolite, la raționamentele deșarte, într-un cuvânt, la deșertăciune, nebunie și meschinărie, alcătuite din monede de aur, nerușinare, viață necumpătată și lene, ca și din înșelăciune, insolență, din ideea propriei superiorități, trebuie să renunțe, în sfârșit, la barbă, la sprâncenele încruntate, la flatare etc.". Față în față cu veșnicia, toți trebuie să se dezbrace de ce este stricăcios și să devină goi. Și se înțelege de aici goliciunea sufletului, privat de cea mai mare parte a conținutului său.

În multe pasaje din Scriptură se întâlnește ideea – inaccesibilă rațiunii – a unei asemenea separări și disecări. Nu voi aminti decât câteva.

Astfel, stăpânul din parabolă va veni pe neașteptate în casa sa și „va tăia" pe sluga rea, căreia i-a încredințat gospodăria, „și partea ei o va pune cu fățarnicii. Acolo va fi plângerea și scrâșnirea dinților" (*Matei* 24, 51). Acest „o va tăia, διχοτομήσει αὐτὸν" este foarte semnificativ: nu se spune că „o va ucide" sau „o va decapita" sau „o va tăia în bucăți" etc., ci anume că „o va tăia în două, διχοτομήσει". Exact la fel este și în *Luca* 12, 46: „Și o va tăia în două, iar partea ei va pune-o cu cei necredincioși"; și aici avem διχοτομήσει αὐτὸν. Origen interpretează cuvântul Mântuitorului tocmai în acest sens ontologic: „În Evanghelie se spune despre chivernisitorii cei răi că trebuie tăiați, iar partea lor să fie pusă cu cei necredincioși, adică această parte, care parcă nu mai este a lor, trebuie trimisă în alt loc. Acest cuvânt, fără îndoială, indică un mod special de pedeapsă pentru aceia ai căror duh, după cum mi se pare conform acestei ziceri, *trebuie despărțit de suflet*"[486]. Aceasta este diviziunea mistică a esenței umane în *două*: în „el însuși" și în „lucru", mai ales că aici nu este vorba despre necredincioși sau fățarnici, ci despre *robii lui Dumnezeu* care n-au scos-o la capăt cu chiverniseala. „Cel ce-și adună comori sieși și nu se îmbogățește în Dumnezeu" (*Luca* 12, 21), cine nu se îmbogățește prin fapte bune (*I Timotei* 6, 18) se va priva de comorile sale și, împreună cu ele, de inima sa, atașată de aceste comori (*Matei* 6, 21; *Luca* 12, 34). Orice cuget necurat, orice cuvânt deșert, orice faptă rea, tot ceea ce nu are drept izvor pe Dumnezeu, ale căror rădăcini nu se hrănesc cu umezeala vieții veșnice, ceea ce este deja condamnat lăuntric prin neconcordanța sa cu Idealul, care este în Hristos, și prin incapacitatea de a primi în sine Duhul, toate acestea vor fi smulse din persoana empirică formată din aseitatea omului: „Orice răsad pe care nu l-a sădit Tatăl Meu cel ceresc va fi smuls din rădăcină" (*Matei* 15, 13). Iar Înaintemergătorul Său propovăduia necesitatea roadelor spirituale: „Iată securea stă la rădăcina pomilor și tot pomul care nu face roadă bună se taie și se aruncă în foc" (*Matei* 3, 8, 10). Dar până la această judecată i se permite și neghinei să crească liber o dată cu grâul, iar smochinul neroditor este lăsat să înverzească precum cel dătător de roade.

O asemenea *tăiere* sau *smulgere*, dar voluntară, a părții păcătoase din persoana empirică este necesară și în timpul vieții, înainte ca această parte să apuce a le contamina pe celelalte. Este ca operarea unui membru cangrenat. Astfel, cu privire la concupiscență se spune: „Iar dacă ochiul tău cel drept te smintește pe tine, *scoate-l și aruncă-l* de la tine, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ, căci mai de folos îți este să piară unul dintre mădularele tale, decât tot trupul tău să fie aruncat în gheenă. Și dacă mâna ta cea dreaptă te smintește pe tine, taie-o și aruncă de la tine, ἔκκοψον αὐτὴν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ, căci mai de folos îți este să piară unul din mădularele tale, decât tot trupul tău să fie aruncat în gheenă" (*Matei* 5, 29-30; *cf. Matei* 18, 8-9). La slujba din „Duminica fiului risipitor", când sufletul se scutură deodată de somnolența lui păcătoasă, când își amintește de patria sa cerească și, uitându-se împrejur, ca într-o străluminare de fulger, înțelege că s-a depravat și că e cu totul o plagă păcătoasă, în această duminică a anticipării Judecății celei Înfricoșate, noi asimilăm în Biserică aceeași idee a despărțirii, sub forma imaginii vânturării boabelor de neghină. Tot ce am făcut eu apare drept iluzoriu și nu există nimic solid. Cu măiestrie se rotunjesc imaginile stihirei:

> „În țară nepăcătoasă și plină de viață m-am încredințat
> și semănând păcatul, cu secerea am secerat spicele lenevirii
> și în loc de snopi am grămădit stogurile faptelor mele,
> pe care nu le-am așternut în aria pocăinței.
> Ci Te rog pe Tine, preaveșnicul lucrătorul nostru Dumnezeu,
> *vântură pleava lucrărilor mele,*
> *în vântul milostivirii Tale*
> *și adună grâul iertarea sufletului meu,*
> *încuindu-mă în jitnița Ta cerească și mă mântuiește*"[487]

Iar în săptămâna întâia a Postului Mare, când toți și fiecare în parte trebuie să devină călugări, când pentru lucrarea interioară – adică pentru renaștere – a „sosit timpul potrivit", când vine „timpul cel făcător de lumină pe care ni l-a dăruit Tatăl luminilor", adică timpul de facere a luminii în toată persoana noastră, în acest mare moment al anahoretismului universal, sufletul păcătos îl imploră cu vaiete puternice pe Acela care și catapeteasma templului a despicat-o de dragul lui:

> Cu plângerea patimilor
> să rupi haina cea de jale,
> luând veșmântul cel dumnezeiesc"[488]

Rea încă din timpul vieții, partea vicioasă a aseității trebuie „tăiată" și „aruncată departe", încă din timpul vieții „pleava lucrurilor" trebuie vânturată, încă din timpul vieții trebuie sfâșiată „haina de jale a patimilor". „Lucrul" păcătos, despărțit de αὐτὸς, este aruncat afară din domeniul lui Dumnezeu, din existență și este împins la marginea ei, în agonia veșnicei distrugeri, în hotarele celei de a doua morți, glacială și ardentă, în „întunericul din afară" sau în „întunericul de nepătruns", despre care vorbește Scriptura de atâtea ori. Pe „sluga netrebnică" (*Matei* 25, 14-30), care nu și-a fructificat talantul primit și l-a restituit Stăpânului, adică pe omul cinstit, dar care, pe temelia divină, nu a crescut o înaltă personalitate empirică, Dumnezeu îl privează și de ceea ce i s-a dat, apoi poruncește să fie aruncat (ἐκβάλετε) „în întunericul cel mai din afară, εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, unde va fi plângerea și

scrâșnirea dinților", adică chinul și furia neputincioasă care, de altminteri, sunt inaccesibile oricărei percepții, fiind „în afara" atingerii și neaparținând nimănui. Căci lucrul de preț al slugii, talentul-talantul lui, a rămas în mâinile Stăpânului, și doar aseitatea lui inutilă, improprie pentru Împărăție, ca și oaspetele fără haină de nuntă (în parabola despre cei chemați la nuntă, *Matei* 22, 12-13), va fi dată *afară*. Cuvintele categorice ale lui Iisus Hristos despre veșnicia chinurilor pentru oamenii care nu au iubit (*Matei* 25, 31-46), la fel ca și cuvântul Mirelui pentru fecioarele neînțelepte, care n-au luat cu ele untdelemnul trupului îndumnezeit (căci persoana harică și purtătoare de duh este chiar trupul îndumnezeit) și de aceea au fost lăsate *afară*, dincolo de pragul sălii de petrecere, au scopul de a exprima cu precizie matematică felul în care aseitatea condamnatului recepteaza judecata, cum *o* trăiește ea subiectiv, nu este descrisă starea metafizică a lucrurilor, nu este vizat domeniul existenței, ci acela al non-existenței, domeniul a ceea ce nu există decât pentru sine. Pentru aseitatea exclusă din Împărăție nici nu poate fi altfel, căci întreaga conștiință de sine a voinței rele este alungată în afară, în întunericul ardent al focului gheenei, care este negru și nu luminează. Așa este subiectiv. Dar obiectiv, pentru Cel care Este, pentru Dumnezeu și pentru cei care sunt, pentru neprihăniți, el însuși, αὐτός, s-a mântuit trecând prin momentul operației focului, însă nu s-a mântuit decât gol, în starea de pură potențialitate a conștiinței de sine. Aceasta este chiar clipa de Înfricoșătoare vedere a Chipului Sfânt al lui Hristos, care arde aseitatea precum focul mistuie pleava, clipa care se imprimă pentru totdeauna ca o obsesie în aseitatea ce nu mai este creatoare pentru că nu mai are temelia substanțială a lui αὐτός. Și întregul destin ulterior al acestei aseități fantomatice este determinat de ideea fixă a propriului păcat și a chinului arzător al Adevărului. Nici această idee, nici acest chin nu există obiectiv, ci sunt pur subiective. Dar, neavând forță creatoare, deoarece nu are αὐτός, substanță, aseitatea este complet invadată de ele și nici nu poate face mintal abstracție de ele, căci pentru așa ceva este necesar un act creator, de aceea ea nu se poate aneantiza. Existența ei este alcătuită în mod exclusiv din „conținutul ei psihic", ea corespunde într-adevăr „sufletului", conform reprezentării școlii empirice de psihologie, aseitatea este doar un fenomen psihic fără noumen, un fenomen închimerat, fără subiect. Într-un mod asemănător se prezintă conștiința omului căruia i s-a făcut o sugestie post-hipnotică. De acum aseitatea va fi pentru totdeauna o idee pseudo-existentă, auto-conștiența a păcatului și chinului care se afirmă singure. Cel care seamănă vântul păcatelor va culege în veacul care va să vină furtuna patimilor, și, luat de viforul păcatelor, nu va înceta să fie rotit de acesta și nu se va putea rupe din el, de fapt nici gândul de a se rupe nu-i va veni, căci nu va avea un punct impasibil de sprijin. De acum aseitatea își este dată definitiv orbește, căci s-a orbit singură, neglijând puritatea inimii. Groaznic e chiar faptul că aseitatea smintită nu va avea minte să priceapă ce e cu ea, totul nu este decât *hic et nunc*. Dostoievski descrie în mod plastic această idee în dialogul dintre Raskolnikov și Svidrigailov, care s-a afundat în profunzimile satanice și este pervertit până în adâncul inimii.

„– Nu cred în viața viitoare, spuse Raskolnikov. Svidrigailov ședea îngândurat.
– Ce-ar fi dacă acolo n-ar exista decât *păianjeni sau ceva de felul acesta?* spuse el deodată.
«E nebun», gândi Raskolnikov.
– Mereu ne închipuim veșnicia ca pe ceva ce nu poate fi înțeles, ca pe ceva imens, imens! De ce să fie neapărat ceva imens? Și deodată, în loc de asta, imaginați-vă că va fi acolo o singură cămăruță, ca o baie țărănească, afumată și prin toate ungherele foiesc păianjeni, și asta-i toată veșnicia. Știți dumneavoastră, mie se năzare uneori ceva de genul acesta.
– Și chiar nu vă imaginați ceva mai consolant și mai drept decât asta? exclamă Raskolnikov cu o emoție bolnăvicioasă (mai înainte nu voia să stea deloc de vorbă cu Svidrigailov).
– Mai drept? De unde să știm, poate că *tocmai asta este drept*. Știți, negreșit așa aș face, expres aș face, răspunse Svidrigailov zâmbind vag.
Auzind acest răspuns monstruos, pe Raskolnikov îl trecură fiori reci."[408]

Astfel este gheena, singura realitate în conștiința proprie și nimic în conștiința lui Dumnezeu și a celor drepți. Regretăm oare unghiile tăiate sau chiar un membru amputat? La fel și cei drepți nu regretă aseitatea veșnic arzândă, care pentru ei există tot atât de puțin cum pentru oamenii vii nu există ideile altora, absolut necunoscute lor. Nu există părere de rău pentru ceea ce, prin însăși natura lucrurilor, este categoric inaccesibil percepției oricui. Aseitatea a primit ceea ce a dorit și ceea ce continuă să dorească: să fie un fel de absolut, să fie independentă de Dumnezeu, să se afirme împotriva lui Dumnezeu. Îi este dată această independență, această absolută libertate negativă a egoismului. A vrut să fie singură și a rămas singură, a vrut să fie despărțită și a ajuns. De acum, nici Dumnezeu, nici nimic altceva nu va acționa asupra ei. Ea este „ca Dumnezeu", însă, deoarece nu are putere de creație (orice creație este în Dumnezeu și numai în Dumnezeu), își este aservită sieși în conținutul său contingent, este posedată de finitudine.

Aceste idei există și la *Marcu* 9, 43-49, dar cu o completare importantă pentru noi; aici se spune:

43. „Și de te smintește mâna ta, taie-o, că mai bine îți este să intri ciung în viață, decât, amândouă mâinile având, să te duci în gheena, în focul cel nestins,
44. Unde viermele lor nu moare și focul nu se stinge.
45. Și dacă te smintește piciorul tău, taie-l, că mai bine îți este ție să intri fără un picior în viață, decât, având amândouă picioarele, să fii aruncat în gheena, în focul cel nestins,
46. Unde viermele lor nu moare și focul nu se stinge.
47. Și de te smintește ochiul tău, scoate-l, că mai bine îți este ție cu un singur ochi să intri în Împărăția lui Dumnezeu, decât, având amândoi ochii, să fii aruncat în gheena focului,
48. Unde viermele lor nu moare și focul nu se stinge.
49. *Căci fiecare (om) va fi sărat cu foc, după cum orice jertfă va fi sărată cu sare.*

Aici „lucrarea" lui αὐτός este *trupul*. Partea lui improprie, corespunzătoare materialului nerezistent la foc din care se înalță construcția (*I Corinteni* 3, 13), va fi aici mădularul care smintește. Mai bine să-l smulgi la timp, să-l tai, decât să-ți pui în primejdie trupul, adică persoana empirică. Viermele „lui" nemuritor al acestui mădular care smintește, adică viermele păcătoasei conștiințe

de sine va roade veșnic membrul amputat și îndepărtat focul nestins al despărțirii de trup îl va devora fără încetare.

Din punct de vedere istoric, imaginea „viermelui care nu moare" se explică din Talmud, conform învățăturii căruia sufletele păcătoșilor sunt pedepsite prin faptul că viermii le rod trupurile moarte. În tratatul Berahot se spune: „Viermele este la fel de dureros pentru cei morți ca un ac înfipt în trupul unui om viu. Inima este copleșită de mâhnire și tristețe când vede că trupul care a fost cândva vasul și lăcașul ei este devorat din interior și distrus de vierme, așa că și cel cu desăvârșire drept se teme de această întristare"[410]

„Lucrarea" este amenințată cu veșnica distrugere, cu veșnica agonie a celei de-a doua morți. Așa va fi, întrucât „fiecare" (adică „el însuși", cf. „fiecare" în *I Corinteni* 3, 10) „va fi sărat cu foc", adică prin foc va primi o existență purificată, incapabilă de a putrezi sau de a fi devorată de viermi. În timp ce pentru mădularul putrezind această „sărare" înseamnă pieirea, iar ceea ce Apostolul desemna drept *privare de recompensă* („va fi în pierdere") sau *pierdere a hainelor* („dacă totuși vom fi găsiți goi") se caracterizează aici ca stare de *mutilare*, ca *pierdere a unui mădular*. În punctul cel mai înalt al unei voințe „satanizate", este o stare de conștiință incompletă a „existenței pentru-sine", care tinde spre zero. Acest lucru este posibil în cazul unei depline decăderi din Duhul Făcător de Viață, în cazul hulirii Duhului, adică în cazul opoziției conștiente împotriva Adevărului, al cărui purtător este Duhul Sfânt. „Orice păcat și orice hulă se va ierta oamenilor, dar hula împotriva Duhului nu se va ierta. Celui care va zice cuvânt împotriva Fiului Omului, se va ierta, dar celui care va zice împotriva Duhului Sfânt, nu i se va ierta lui nici în veacul acesta, nici în cel ce va să fie" (*Matei* 12, 31-32). Negarea Adevărului ca Adevăr atrage după sine deplina separare a „lui însuși" de „aseitate", adică moartea sufletului, *moartea a doua*, la fel cum separarea dintre suflet și trup este moartea trupului, *moartea dintâi*. „Să știe că cel ce a întors pe păcătos de la rătăcirea căii lui își va mântui sufletul din moarte" (*Iacov* 5, 20) și de aceea se cuvine să se facă rugăciuni pentru el, dar dacă omul merge fățiș și conștient către moarte, dacă „păcatul este de moarte", atunci și rugăciunea este zadarnică (*I Ioan* 5, 15-17).

Cuvântul lui Dumnezeu, iată sabia care despică ființa umană (*Evrei* 4, 12, *Apocalipsa* 1, 16: „din gura Lui ieșea o sabie ascuțită cu două tăișuri"); privirea lui Dumnezeu, iată focul ce preface în nimic orice păcat (*Apocalipsa* 1, 14; 2, 18; 11, 5). Cuvântul-sabie și privirea-flacără pătrund în profunzimile cele mai sacre ale făpturii: „și limba Lui e foc mistuitor" (*Isaia* 30, 27). Imaginea arderii se repetă peste tot în limbajul Scripturii și în ea nu se poate vedea doar o simplă comparație, luată la voia întâmplării. Dar noțiunea de ardere este însoțită de un semn esențial, cel al veșniciei. „A arde" dar „a nu se mistui", iată „arderea veșnică". Dacă pentru cel care este, pentru αὐτός, veșnicia chinurilor constă într-o clipă a lui absolută prin conținut, când intră în contact păcatul cu privirea lui Dumnezeu, și care nu se mai pot întâlni vreodată, atunci pentru „cel care nu este" această veșnicie se constituie din durata necontenită în infinitul nefast, din extinderea absurdă și inexistentă în sine a aseității rele

până la *nelimitarea* concupiscenței pur interioare, pe care n-o mai reține nimic. Fiind un absolut nefast și o independență completă în raport cu totul (așa cum vrea aseitatea) și în același timp neavând activitate creatoare, această aseitate este privată de motivațiile lăuntrice și de cele exterioare pentru a se opri, pentru a pune capăt dorinței sale. Lăsată în voia ei, aseitatea își devine sclavă sieși și, în nuda identitate de sine a eului păcătos, precum un vârtej veșnic ajuns la capătul puterilor și niciodată oprit, se rotește fără sens în bezna neființei și a chinului: s-a ajuns la „Veți fi ca Dumnezeu"!

Cine dacă nu păgânii ar fi putut cunoaște caracterul *fantomatic* al vieții de după moarte și infinitul nefast al chinurilor gheenice? Necunoscând în timpul vieții eliberarea de forța acestui vârtej al aseității, de lucrarea chinuitoare a gheenei, ei au exprimat această trăire, cu o extraordinară plasticitate, într-o serie întreagă de imagini infernale. „Pedepsele sunt reprezentate în așa fel, observă un cercetător al ideilor eline despre viața de după moarte[411], încât mai mult decât orice ele indică zădărnicia, sterilitatea veșnicelor eforturi făcute de condamnat întru atingerea unui scop important pentru el, sterilitate care sugerează în mod vizibil că, în general, toate eforturile și aspirațiile omului sunt zadarnice și deșarte în timpul existenței sale pământești."

Danaidele care, după moarte, pentru uciderea soților au fost condamnate să care veșnic și fără rost apă într-un butoi fără fund, care nu se umple niciodată (sau, după picturile de pe vase, într-un *pythos* enorm). Ocnus cu măgarul său, care roade la nesfârșit frânghia, rezultatul muncii sale neîntrerupte (după Bachofen[412] aceste simboluri au semnificație sexuală, primul desemnând receptivitatea feminină, iar cel de-al doilea – productivitatea masculină: dacă este într-adevăr așa, atunci imaginea Danaidelor și cea a lui Ocnus sunt deosebit de instructive). Tytios înlănțuit, căruia un uliu îi sfâșie mereu ficatul ce crește la loc (ca și la Prometeu). Ixion, care se învârtește în roata de foc a unei pasiuni nepotolite[413]. Tantal, chinuit de sete și foame, ațâțat de vederea apei reci care fuge de el și de crengile cu fructe aurii care se ridică ori de câte ori întinde mâna spre ele. Sisif împingând zadarnic spre vârful muntelui stânca grea, care aproape de culme se rostogolește din nou în vale. „fantoma aeriană" a lui Heracles cu arcul întins, care se răsucește brusc, având mereu intenția de a slobozi săgeata[414] etc. – iată imagini care, pentru ascet, sunt întotdeauna importante, deoarece în conținutul lor, prin opoziție, apare incontestabil marele dar pe care creștinul l-a primit de la Dumnezeu.

Hindușii au exprimat și mai clar infinitul nefast al pătimirii gheenice și insațietatea ei prin figura *pretilor*, monștri infernali. Budiștii spun că aceștia sunt niște „monștri mereu înfometați, cu capul mare, cu privirea sălbatică și un stomac uriaș, care nu se umple niciodată, cu membre uscate ca de schelet, goi, păroși, cu buzele și gurile mici ca urechea unui ac. Sunt mereu flămânzi și însetați. De abia o dată la o sută de mii de ani aud cuvântul «apă» și, când o găsesc, se preface în fața lor în murdărie. Unii dintre ei devorează scânteile focului, alții cadavre sau propriul lor trup, însă nu se pot sătura din cauza micimii gurii lor. Se pare, remarcă Preasfințitul Hrisant, că în persoana acestor biete ființe ale fanteziei, budiștii au vrut să încarneze noțiunea acelei

sete de existență care duce la patimă și este cauza perversiunilor a acestui rău al vieții. Setea veșnică de existență nu este niciodată satisfăcută"[415]

Ideea duratei nefaste a acestei arderi în focul gheenic este exprimată cu claritate în Ioan 15, 5-6: „Eu sunt vița, voi sunteți mlădițele, spune Domnul. Dacă cineva nu rămâne, μένῃ, în Mine se aruncă afară, ἐβλήθη ἔξω, ca mlădița [care nu aduce rod, v. 15, 4-5] și se usucă, ἐξηράνθη, și le adună și le aruncă în foc și ard, συνάγουσιν αὐτὰ καὶ εἰς τὸ πῦρ βάλλουσιν καὶ καίεται". Cine nu rămâne în Iisus Hristos va fi scos afară și se va usca, adică va fi supus tăierii tainice de la Rădăcina Vieții și, ca urmare, privat fiind de seva existenței, de Duhul Sfânt, își va pierde și funcția creatoare de creștere, edificarea de sine în Hristos, se va mortifica și se va usca în monoideismul încremenit în eterna contemplare a păcatului și chinului. Deocamdată este vorba încă despre domeniul existenței. Dar în continuare discursul abordează consecințele ineluctabile ale procesului care deja are loc în afara limitelor existenței: mlădițele sunt adunate, aruncate în foc și ele ard.

De altfel, textual, timpul prezent al acestor forme poate fi explicat ca „prezent al sentinței", adică fragmentul citat poate fi interpretat ca ideea generală de legătură permanentă între fenomene de „în general". Dar chiar dacă ar fi așa, totuși acest „în general", ca orice „în general", nu este decât expresia infinitului nefast, propriu fenomenului, adică expresia unui „acum" durabil și infinit de chinuitor.

Pentru aseitatea aruncată în afară, procesul de expulzare este un „acum" veșnic, încremenit, care nu devine niciodată un trecut pentru sine; ea este veșnic expulzată din Împărăție, aruncată în foc, unde și arde, deși nici expulzarea, nici focul nu există, numai aseitatea le vede ca în vis. Totul e bine, totul e desăvârșit, totul e sfânt și Dumnezeu este totul în toate, însă aseitatea rea s-a înțepenit, având dinainte doar o viziune teribilă și infamă. O furie orgolioasă o arde și o mistuie. Cuprinsă de furie neputincioasă și suferință, gemând și scrâșnind, amenință cu pumnul... pe cine? Pe Dumnezeu și pe cei drepți. Or, nu există nici ea, nici chinurile ei, iar fostul ei subiect, „sinele, αὐτός", a uitat de mult că a avut cândva un ochi care-l smintea, pe care și l-a scos și l-a aruncat departe. În gheena mișună numai fantomatice „vise ale umbrelor" și întunecate „umbre ale visurilor", ca să folosim frumoasa expresie a lui Pindar. Ar fi o dovadă de superficialitate să credem că reprezentările precreștine despre lumea de apoi sunt pure invenții: și evreii cu sheolul lor, și elinii cu aidul lor, și celelalte neamuri spuneau adevărul despre ceea ce știau și cunoșteau, confuz, existența numai în afara lui Dumnezeu, căderea de la Dumnezeu. Iată de ce credința lui Euripide despre moarte caracterizează metafizic toată omenirea fără har din trecut, prezent și viitor: moartea este distrugerea completă a ceea ce mai înainte se numea om, și cel care, înainte de naștere, nu a fost nimic, murind, după cum spune poetul, nu este decât – în sensul existenței personale – din nou nimic. τὸ μηδὲν εἰς οὐδὲν ῥέπει[416] – adică τὸ μηδὲν, existența aparentă, iluzorie sau semi-existența, lipsită de har și, de aceea, semi-reală, devine pura non-existență, pur neant, οὐδέν. De altfel, aceasta era starea de spirit a persoanei în ce privește ideile; desigur, era răspândită convingerea că

sufletul este nemuritor. Or, este semnificativ că această noțiune de existență după moarte capătă drept conținut sentimentul că este spectrală și vidă. Aceasta este, pe drept cuvânt, existența gheenei. Același sentiment îl au și păgânii moderni. Gândurile omului păcătos, spun ei, „sunt ecoul sufletului său întunecat; vibrațiile acestor gânduri formează în spațiul de deasupra lui curenți sumbri și apăsători"[417]. „Iadul este casa de nebuni a universului, unde oamenii vor fi urmăriți de amintiri"[418], locul nepotolitelor dorinți chinuitoare. Ca un gâtlej inflamat și însetat suferă sufletul – nimic nu-l poate potoli. Astfel, în parabola despre bogataș și Lazăr, geamătul sfâșietor al bogatului își ia auzul: „Părinte Avraame, fie-ți milă de mine și trimite pe Lazăr să-și ude vârful degetului în apă și să-mi răcorească limba, căci mă chinuiesc în această văpaie" (*Luca* 16, 24).

Ideea *focului purificator* trece ca un fir roșu prin tot Noul Testament. Acum însă îți voi atrage atenția asupra unui fragment din *Matei* 3, 11. Contextul precedent este următorul.

La Ioan Botezătorul vin niște farisei și saduchei (7). Ioan le arată necesitatea pocăinței, adică a lepădării de tot ce smintește, pentru a scăpa de „mânia ce va să fie", și-i amenință cu *un foc* (să-l notăm prin litera A) în care va fi aruncat pomul ce nu face roadă; aici sensul corespunde celui din alte texte, unde se vorbea de creanga fără rod, de veșmintele nepotrivite, de zidirea din material prost etc. Ioan îi amenință de asemenea cu securea, corespunzătoare „sabiei cu două tăișuri" din alt pasaj. Pocăința va fi urmată de un nou proces purificator: „Eu unul vă botez cu apă spre pocăință, dar Cel ce vine după mine este mai puternic decât mine. Eu nu sunt vrednic să-I duc încălțămintea. Acesta *vă va boteza cu Duh Sfânt și cu foc*" (să notăm acest foc cu litera B). El are lopata (ca unealtă de separare și purificare, are aproximativ același sens ca și securea sau sabia) în mâna și *va curăți* aria Sa și va aduna grâul (= «el însuși, αὐτός») în jitniță («Ierusalimul ceresc», «cămara» etc.), iar pleava (= mlădițele neroditoare etc.) o va arde cu *foc* nestins (să-l notăm cu litera C)" (*Matei* 3, 11-12). Ce fel de foc este acesta? Focul A = focul C, ca ardere a lucrurilor deja înlăturate, deja aruncate „în afară" sau „pe lângă", cum este vânturată pleava. Amândouă focurile ard tot ceea ce este incompatibil cu rămânerea în Dumnezeu, ceea ce nu are densitatea existenței, ceea ce este împins la suprafață din adâncurile Vieții Trinitare, așa cum un dop de plută nu se poate menține la fundul apei. Dar cu totul altele sunt, mi se pare, însușirile focului B. Se vede că acesta nu este focul nestins al chinurilor, ci focul purificator care desparte ceea ce este dumnezeiesc de ceea ce este cu totul în afara celor dumnezeiești; cu alte cuvinte, focul B este cel ce desăvârșește procesul Botezului, separând pe „el însuși, αὐτός" de crusta eterogenă, non-divină, care s-a acumulat pe el; este focul cu care va fi sărată „orice jertfă" (*Marcu* 9, 49). Ce fel de foc este acesta? În Botez nu este dat; despre el nu se vorbește nicăieri în practica Botezului actual. Numai apostolii au primit Botezul prin limbi de foc. Duhul lui Hristos, care vine către făptura păcătoasă, va fi acel foc de cercare ce va curăți totul, va împlini totul. Iar ceea ce pentru „el însuși, αὐτός", este o clipă de purificare (focul B), pentru aseitatea lui păcătoasă va fi focul suferinței

(focurile A și C). Și un foc, și celălalt sunt aspecte ale aceleași revelații dumnezeiești: revelația Mângâietorului pentru făptură. Veșnica fericire a „lui însuși, αυτος” și veșnicul chin al asertății. Iată cele două părți antinomice și conjugate ale Celui de al Treilea Testament, cel definitiv. În felul acesta, Revelația Adevărului Veșnic se produce sub un dublu aspect: mântuirea și pierzania, lumina și întunericul, spiritualizarea și gheena.

S-a păstrat un *agraphon* important, un cuvânt nescris al Mântuitorului, în care această dualitate a revelației lui Dumnezeu este marcată foarte clar. „Cine se află lângă Mine, spune *Domnul* în acest *agraphon*, este lângă foc, iar cine este departe de Mine, este departe de Împărăție”. Cu alte cuvinte, același Domn dă Împărăția și arde tot ce este nevrednic. Duhul lui Hristos pentru cei vrednici, este Împărăție, iar pentru cei nevrednici, foc.

Acest *agraphon* ni-l redau Origen în *Comentariile la Ieremia*, păstrate în traducerea latină a Fericitului Ieronim, și Didim în *Comentariu la Psalmul 88*. Întrucât amândoi erau din Alexandria, se poate presupune aici influența unei surse locale, mai ales că acest text nu mai este indicat de nici un alt autor în afara celor doi alexandrini. În continuare, putem presupune că această sursă a fost *Evanghelia după Egipteni*, venerată aici.

Aproximativ la fel cum am procedat noi mai sus, Didim și Origen interpretează spusele Mântuitorului. Iată cuvintele lui Origen († 254):

> „Zice Mântuitorul: «Cine este lângă Mine este lângă foc; cine este departe de Mine este departe de Împărăție; *qui juxta me est, juxta ignem est; qui longe est a me, longe est a regno*». Or, așa cum cel care este lângă Mine este lângă mântuire, el este și lângă foc. Și cine Mă ascultă, dar denaturează ceea ce a auzit, acela s-a făcut vas pregătit pentru pierzanie, pentru că cine este lângă Mine este lângă foc. Și dacă cineva, temându-se ca cine este lângă Mine este lângă foc, s-a îndepărtat de Mine, ca să nu fie lângă foc, acela în schimb, *quidem*, s-a îndepărtat de Împărăție. Și cum atletul, care nu s-a înscris la întrecere, nu se teme nici de bici, nici coroana n-o așteaptă, iar cine-și anunță numele, dacă este învins, este biciuit și părăsit, iar dacă învinge este încoronat, la fel, cel care a pășit în Biserică – o, catehumeni, ascultă![1] – care s-a apropiat de cuvântul lui Dumnezeu este ca și cum s-ar fi înscris: dacă nu vrea să lupte, este sfâșiat cu biciul care nu-l bate pe cel ce nu s-a înscris de la început, și dacă a luptat cu dibăcie pentru a evita loviturile și pedepsele, nu numai că va fi scăpat de jignire, dar va primi coroana nestricăcioasă a slavei»”.[2]

La fel se exprimă și Didim, orbul din Alexandria († 396):

> „Și punând pedepse pentru potrivnici, El, Domnul, este înfricoșător. Căci dacă cineva s-a apropiat de El recunoscând învățătura divină, atunci prin păcătoșenia sa se află lângă acest foc: ἔγγυς γίνεται τοῦ πυρός. De aceea zice Mântuitorul: «Cel ce se află lângă Mine se află lângă foc, iar cel departe de Mine este departe de Împărăție: ὁ ἐγγύς μου ἐγγὺς τοῦ πυρός, ὁ δὲ μακρὰν ἀπ' ἐμοῦ μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας». Și acum deci le spune celor care nu dau ascultare ansamblului Lui de precepte că El este «înfricoșător și mare» pentru cei ce au întors spatele virtuților Sale”.[420]

Aceasta este dubla acțiune sau, exprimându-ne științific, „polarizarea” harului. Însă numai cuvântul acesta ar putea părea puțin neobișnuit. Fondul problemei este adevărul prea bine cunoscut că Dumnezeu nu este doar bun,

ci și înfricoșător – înfricoșător anume prin bunătatea Lui intolerantă, prin acest „bici al iubirii”[421] care se abate asupra oricui încalcă Adevărul Său Sfânt. Pentru unii, harul lui Dumnezeu face ca și cuptorul „să dea rouă”[422], iar pe alții și răcoarea îi „pârjolește”.[423] Dacă „lipitu-s-a de pământ pântecele nostru” (*Psalmi* 43, 27), înseamnă că fiecare ascensiune este dureroasă, deoarece desprinde „pântecele” de „pământ”, smulge „pământul” din inima noastră. Soarele care strălucește pentru șoimul cu ochii limpezi, care zboară pe sus, o orbește pe cârtița subpământeană, cu ochii ei pe jumătate atrofiați din lipsa exercițiului luminii:

> „Noaptea este neluminoasă pentru necredincioși, Hristoase,
> Iar credincioșilor le este iluminare
> Prin dulceața vorbelor Tale”.[424]

Dar ideea „polarizării” harului este cel mai clar și mai consecvent exprimată în *Rânduiala pentru Sfânta Împărtășanie*. Aici, în fond, o singură idee se află la bază: „Căci foc ești, ce arzi pe cei nevrednici”. Straiul deșertăciunii lumești, îmbrăcat fără decență la nuntă, poate deveni cămașa Deianirei, astfel, în parabola despre cei chemați și cei aleși, citim: „Iar intrând împăratul ca să privească pe oaspeți, a văzut acolo un om care nu era îmbrăcat în haină de nuntă. Și i-a zis: Prietene, cum ai intrat aici fără haină de nuntă? El însă a tăcut. Atunci împăratul a zis slugilor: Legați-l de picioare și de mâini și aruncați-l în întunericul cel mai din afară. Acolo va fi plângerea și scrâșnirea dinților” (*Matei* 22, 11-13). Sala nunții este mediul Duhului, haina este persoana empirică, legarea de mâini și de picioare – privarea de activitatea creatoare. Astfel, harul, care unora le luminează, devine motiv pentru orbirea altora. Această ambivalență a puterii harice este exprimată și prin imaginea pietrei: „Piatra pe care n-au băgat-o în seamă ziditorii, aceasta s-a făcut în capul unghiului” (*Psalmi* 117, 22; *Matei* 21, 42; *Luca* 20, 17). Această piatră este temelia echilibrului întregii clădiri a Bisericii[425], adică a întregului mediu al vieții spirituale sau al mântuirii. Dar „oricine va cădea pe această piatră va fi sfărâmat, iar pe cine va cădea ea îl va zdrobi” (*Luca* 20, 18; *Matei* 21, 44).

O ultimă întrebare: cum se raportează teoria, expusă aici, a existenței de după moarte a păcătoșilor la opiniile curente, pe de o parte, și la cele origeniste, pe de altă parte? Cu alte cuvinte, cum intră în ea această teză și această antiteză, care, împreună, alcătuiesc antinomia gheenei? Cred că teoria reprezintă sinteza antinomică a ambelor. Nu este nici temperarea, nici slăbirea tezei și antitezei, ci dimpotrivă, avem o întărire și o amplificare: și teza și antiteza sunt duse până la dezvoltarea lor extremă, sunt luate în ideea lor.

Dezvoltarea consecventă a ambelor opinii poate fi reprezentată sub forma a două coloane, iar opinia enunțată aici va fi arhitrava lor.

Prima grupă de reprezentări începe cu caracterul absolut al răului: „Toți sunt condamnați, toți vor pieri”. *Aproximativ* această concepție a dezvoltat-o la noi K. Leontiev[426]. Treapta următoare este imaginea populară a iadului, unde păcătoșii ling tigăi încinse în foc și vor fierbe în veacul vecilor în cazane cu smoală[427]. Apoi, concepția se rafinează până la reprezentarea despre sursa

lăuntrică a chinurilor infernale, despre suferința datorită căinței prea târzii și depărtării de Dumnezeu. Așa gândesc unii asceți. În sfârșit, toate chinurile sunt reduse la „biciul iubirii lui Dumnezeu" și la pocăință[428], la umilul sentiment al propriei lipse de demnitate și al faptului că fericirea nu este meritată[429]. Dar și această ușoară umbră de nori estivali alunecă și dispare de pe orizontul spiritual, cum cred unii atoniști. Iată o grupă de opinii.

Cealaltă grupă începe tot prin a afirma insignifianța lucrurilor umane, dar nu vede totul în tonurile negre ale demonismului, ci în cele roze ale panteismului. În fond, se zice, ceea ce este uman este atât de infim, încât toți au dreptate, totul e bine. Origenismul vulgar, de care, trebuie s-o spunem, alexandrinul „adamantin" nu e câtuși de puțin vinovat, provine din această stare de indiferență, dar, conform acestui origenism, învățătura despre iad este un „secret" și „oamenii inteligenți" au înțeles de mult această subtilitate divină: pasămite, „desigur" nu există nici un iad și nici nu va exista, Dumnezeu ne va ierta pe toți și acum doar îi „sperie" pe păcătoși ca să-i facă să se îndrepte[430].

Forma următoare este a origenismului autentic, conform căruia chinurile din viața de apoi servesc pentru îndreptarea persoanei și, în parte, drept pedeapsă pentru păcatele ei. Trecând printr-o succesiune de numeroase existențe în multe lumi, sufletul, în sfârșit, se îndreaptă și capătă iertarea[431]. Doctrina focului purificator a ambilor Grigorie – Teologul[432] și de Nyssa[433] – este situată cu o treaptă mai sus. Chinurile de după moarte nu sunt decât intervențiile chirurgicale necesare pentru îndreptarea sufletului. Așa cum firma trasă printr-un orificiu îngust se curăță de noroi, tot așa și sufletul trecut prin chinuri, se debarasează de vicii[434]. Același Grigorie de Nyssa prezintă chinurile într-o formă și mai subtilă, drept o *consecință contingentă* a purificării, drept un fenomen secundar al procesului de purificare, așa cum sunt durerea în timpul operației sau gustul neplăcut al medicamentelor[435].

Iată cele două serii de idei care ulterior vor fi nuanțate. E ușor de constatat că ambele prezintă același inconvenient: *raționalizează* procesul mistic al pedepsei și purificării, așa că, după legea identității, păcatul apare sau ca însăși substanța sufletului (în prima serie, de tip „protestantizant") sau sub forma a ceva exterior sufletului (în a doua serie, de tip „catolicizant"). Or amândouă sunt inacceptabile. Nimic nu poate obliga un om răuvoitor să-și schimbe reaua voință, iar atâta timp cât nu și-o schimbă, nu se va îndrepta; nu se poate ridica păcatul de pe om fără a-i atinge esența interioară (contrar seriei a doua). Pe de altă parte, ne este imposibil să ne imaginăm un om absolut și pe deplin pervers, căci aceasta ar însemna că divina creație nu a reușit, chipul lui Dumnezeu nu poate pieri (contrar primei serii). De aici rezultă că nu este posibilă decât concluzia la care am ajuns mai înainte, adică antinomia.

De aceea, dacă mă vei întreba: „Deci vor fi chinuri veșnice?", eu îți voi răspunde: „Da". Iar dacă mă vei întreba: „Va fi o restabilire universală în fericire?", iarăși îți voi răspunde: „Da". Și una, și alta: teza și antiteza. Cred că numai opinia expusă aici corespunde atât spiritului și literei Sfintei Scripturi,

cât și spiritului literaturii patristice. Totuși, fiind interior antinomică, această opinie pretinde *credință* și, categoric, nu încape în planul rațiunii. Ea nu este nici un simplu „da", nici un simplu „nu" – este și „da", și „nu". Este o antinomie. Aceasta este chiar cea mai bună dovadă a valorii ei religioase.

Antinomia gheenei nu-i este străină conștiinței „populare", general-umane. Astfel, de exemplu, o expresie de mare profunzime și-o găsește în Odiseea[436]:

„Τὸν δὲ μετ᾽ εἰσενόησα βίην Ἡρακληείην,
εἴδωλον· αὐτὸς δὲ μετ᾽ ἀθανάτοισι θεοῖσιν
τέρπεται ἐν θαλίῃς καὶ ἔχει καλλίσφυρον Ἥβην,
παῖδα Διὸς μεγάλοιο καὶ Ἥρης χρυσοπεδίλου,

Eu am văzut acolo în sfârșit și puterea lui Heracles, numai
fantoma lui aeriană, iar el însuși gustă cu zeii, pe luminosul Olimp,
dulceața fericirii alături de soția Hebe, înfloritoarea,
fiică a lui Zeus, născută de stăpâna Hera, cea cu încălțăminte de aur"[437],

îi povestește Ulise regelui Alcinous. Această fantomă a lui Heracles, cu vederea pietrificată a unui vis înfricoșător, veșnic ochește, pregătindu-se să tragă cu arcul, însă fantoma nu este „el însuși, αὐτός" Heracles, ci numai „fantoma lui aeriană", deoarece eroul s-a făcut vinovat în fața lumii supraumane:

„Cei morți cu zgomot zburau deasupra lui, cum zboară speriate
păsările de pradă, și asemenea unei nopți întunecate ținea el
arcul cu săgeata pusă pe coarda întinsă și groaznic
privi brusc în jur, gata parcă să tragă, groaznic
sclipi eșarfa trecută pe umăr, pieptul încingându-l
cu cingătoarea din aur turnată.
Privind înspre mine, îndată ghici cine-s eu,
greu el oftă și cu jale, zvârlindu-mi cuvinte înaripate:
«O Laertid, multiscusite bărbat, nobil Ulise,
oare și ca tine, nenorocosule, soarta se joacă, nestrămutată,
cum și cu mine sub razele soarelui nevăzători s-a jucat?...»
Astfel mi-a spus fantoma și a plecat în lăcașul Aidului"[438].

Astfel, chiar și Homer avea o bănuială confuză sau o amintire neclară despre faptul că „εἴδωλον, fantoma" omului poate să se afle în gheenă, iar „αὐτός, el însuși" – în lumea cerească. Această distincție homerică între „αὐτός" și fantomă are o paralelă ciudată în distincția dintre *numele* omului și *sufletul* său.

„Pomenește, Doamne, pe cutare și sufletul său!"

mi-a spus o dată o bătrânică din Serghiev Posad, după ce a primit milostenie. Cu alte cuvinte, ea și-a exprimat dorința să fie pomeniți „el însuși, αὐτός", omul reprezentat prin nume, și sufletul lui, adică bătrânica socotea că omul și sufletul sunt ceva ce, în existența de după moarte, pot avea fiecare câte o stare distinctă. Reprezentări analoage pot fi semnalate în religii ale unor popoare din toate timpurile[439].

Înainte de a termina această scrisoare cu profundă recunoștință, îți voi aminti un caz din viața mea, când am înțeles că există viermele nemuritor și focul nestins, când sufletul meu și-a dat seama ce înseamnă odihna și prospețimea seninătății.

O patimă rea, de tulte, lătra ca un câine în urma mea fără încetare, gândurile începuseră să mi se învârtejească, focul gheenei mi se aprinsese în suflet: „Pasiunile, zice cuviosul Macarie cel Mare[440], sunt ca o văpaie de foc arzândă și ca niște săgeți aprinse ale celui viclean". Căldura insuportabilă mă făcea să-mi pierd mințile. Pierdut, mă tăvăleam pe podea în fața Icoanei Mântuitorului său, cuprins de disperare, îmi lăsam sufletul în voia simunului pustiitor. „Este un foc necurat, zice același nevoitor[441], care aprinde inima, trece prin toate mădularele și îi împinge pe oameni spre netrebnicie și spre o mie de fapte rele." În zadar căutam eu să-i spun inimii: „Nu mânca mă har!" Tot mai repede mi se învârteau gândurile înfierbântate, tot mai greu îmi venea să-L rog pe Dumnezeu pentru îndurare.

Vedeam că sunt sclav, că n-am libertate. Dar nu puteam arunca de pe mine această robie și, mai mult decât orice, mă temeam ca în curând nici de această robie nu-mi voi mai da seama. Cu o deznădejde obtuză observam iminența căderii care se acumulase deasupra mea ca un nor de furtună. Nici ziua, nici noaptea nu-mi puteam trage sufletul, n-aveam nici măcar o clipă de liniște sau înseninare. În zadar căutam să ascult de sfatul cuviosului Isaac Sirul[442]: „Dacă n-ai putere să pui stăpânire pe tine însuți și să cazi cu fața la pământ în rugăciune, atunci acoperă-ți capul cu mantia și dormi până va trece acest ceas de întunecare și nu ieși din chilia ta". Nu puteam nici dormi, nici mânca și numai față de alții, încordându-mi toată puterea și stăpânirea de sine, încercam să par calm – însă vedeam că pe zi ce trece obrajii mi se scofâlcesc. Pe scurt, „roata de foc a vieții"[443] îmi prinsese sufletul și-l ducea cu repeziciune la pieire. Atunci aș fi fost bucuros să mor, să pier cât mai degrabă, îmi spuneam că orice sfârșit ar fi bun, numai să înceteze această sfâșiere. Dar tu? – Tu, ca un înger blând, răbdai capriciile mele, mă încurajai. Îmi aduc aminte cum făceai spre mine semnul crucii și cântai cu glas domol:

„Născătoare de Dumnezeu, Fecioară, bu-cu-ră-Te,
Cea ce ești plină de har, Marie, Domnu-ul este cu Tine..."

Cu neclintită răbdare căutai să alungi această ispită rea și mereu îngânai cântarea la care țin cel mai mult:

„Îngerul a strigat Celei pli-i-ne de ha-a-ar:
Curată Fecioară, bu-cu-ră-Te..."

A sosit sâmbăta. Aproape că nu mai știam ce-i cu mine când m-ai dus la vecernie. Deodată, peste vreun sfert de ceas, am simțit că rugăciunile tale au fost auzite. Soarele mânios și pierzător parcă s-a acoperit cu un nor. Nu știu de unde a început să adie o boare proaspătă, aducând răcoare și liniște. Cupolele argintii ale norilor denși, ca niște munți de zăpadă, s-au înfipt în azur. Vârtejurile gândurilor au dispărut. „Patima a încetat cu desăvârșire, s-a atins și s-a veștejit", cum spune Macarie cel Mare[444]. Ceva tare ca o stâncă, ceva de nesurpat ca Adevărul Însuși s-a ivit în suflet. Mi-am săltat fruntea, am prins curaj și am plâns de emoție cât timp a ținut slujba. Bineînțeles! Cred că cei salvați de simunul bântuind în deșert nu se simt așa bine ca mine, cel vindecat de cugetul pătimaș. Sufletul mi-a devenit ca un mesteacăn primăvăratic, ca o dumbravă încă străvezie după o furtună de mai. Ajutorul Duhului a coborât la mine ca roua vieții caste, ca o picătură de mir binemirositor ce cade încet în țărână și o nouă pace a potolit și a făcut să se relaxeze membrele mele inflamate. Și atunci în șuvoaie largi a pătruns înăuntru puterea harului, care este pentru suflet o răcorire liniștitoare. În liniștea răcoroasă a crepusculului primăvăratic veșnicia a început să cânte imnul extatic al Preacuratei Fecioare, Sărbătorita și „Izvorul"[445] oricărei purități. Mă simțeam rupt din vârtejul de foc și toate ispitele mi se păreau neputincioase, insignifiante și lamentabile, când mi-a revenit „libertatea sfintei mele..." acum mi se părea că suntem aproape nizibili atât eu cât și teribilul meu ispititor. Am descoperit dorul κατάνυξις, am înțeles atunci ce înseamnă μακάριος.

Dar prin tine, prietene, mi am căpătat liniștea, prin tine, prietene, am scăpat de viermele nemuritor, datorită rugăciunilor tale prietenești am văzut „aurora spirituală" a Cerului triumfător. Sufletul, după expresia lui Isaac Sirul, „a început a înflori prin duh"[446]. Și cuvintele aceluiași învățător, cuvinte despre necesitatea ispitelor[447], mi-au răsunat clar în conștiință:

Roagă-te să nu te părăsească Îngerul neprihănirii, să nu ridice păcatul asupra ta război arzător și să nu te despartă de el. Iar ispitele trupești fii gata să le primești din tot sufletul și treci-le prin cu toate mădularele, umple-ți ochii cu lacrimi ca să nu se depărteze de tine Păstorul tău. Căci în afara ispitelor nu poți afla Pronia divină, nu poți căpăta îndrăzneală în fața lui Dumnezeu, nu poți învăța înțelepciunea Duhului și nu se poate ca dragostea dumnezeiască să prindă rădăcini în sufletul tău. Înainte de a fi ispitit, omul se roagă lui Dumnezeu *ca un străin*. Iar când intră în ispite din dragoste către Dumnezeu și nu se lasă schimbat, atunci el se pune în fața lui Dumnezeu ca și cum L-ar avea *dator* și ca *prieten sincer*, deoarece îndeplinind voia lui Dumnezeu a purtat războiul cu dușmanul Lui și l-a învins.

În ispite, ne dobândim pe noi înșine, în biruința asupra patimii ne simțim pentru prima dată liberi, triumfând asupra păcatului, facem ca natura noastră empirică să devină supra-empirică. Nerecunoscând datul efectiv al dorinței rele, care, deși se află în noi, nu este a noastră[448], facem ca eul nostru să nu mai fie un eu faptic, ci un eu spiritual, care este în Dumnezeu și care este Adevărul. Prin ispită, *eul își demonstrează sinele*, care până acum îi era un dat *orbește*, și Adevărul îi devine *Prieten*. Adevărul *trăiește* în el și nu-i mai este pur și simplu *dat*. Astfel, depășirea scepticismului teoretic nu este posibilă decât repurtând o victorie *efectivă* asupra focului gheenei, gata să se aprindă în toată ființa noastră. Ca să vezi „Stâlpul Adevărului" trebuie să îmblânzești gheena, trebuie să dărâmi „Stâlpul Răutății potrivnice lui Dumnezeu"[449].

Mi-am început scrisoarea recunoscând că am văzut moartea a doua și o sfârșesc printr-o confesiune cu privire la focul gheenei. Sunt exemple *din experiență*, date pe care este fundamentată doctrina Iadului, expusă aici

Clarescit aetere claro. Strălucește în lumină

X. Scrisoarea a IX-a: *Făptura*

Iată, s-a rupt ultimul fir al legăturii cu pământul. Pe piept ți s-a lăsat lespedea mormântului. E rotundă, rotundă. Se perindă zile cenușii, lipsite de speranță. Nu vezi nici o rază de lumină. Totul este tern.

Mai înainte trăiai cu speranța. Ea, numai ea îți dădea puteri. Numai ea era izvorul vieții tale. Acum nu mai ai nimic. Nimic. Nimic.

În curtea de alături cineva tăia bârne și sunetul era gros, ca atunci când se bate untul în smântâna deja îngroșată sau când se amestecă în ulcică smântâna groasă. Parcă ar fi fost niște bulgări de pământ lovindu-se de capacul unui sicriu. Insuportabil!

Am pornit-o prin cimitir. În treacăt, am citit pe o cruce:

> Se odihnește *pulberea unui suflet sfânt*
> sub acest adăpost sacru.
> Va bate clopotul universului
> și ne vom vedea"

„Pulberea unui suflet sfânt"! Doamne, și aici sunt suflete moarte! Mai departe, mai departe, spre marginea cimitirului, spre șanț și spre valul plantat cu mesteceni! Mai departe, în întâmpinarea soarelui de asfințit, spre semănăturile aurii!

Străluceau spicele orzului mustăcios, aplecate toate spre nord. Semănăturile de primăvară, încă necoapte, străluceau, acoperite parcă cu un văl de brocart țesut cu fir de argint. Granele semănate din toamnă au înălbit. Secara s-a îngălbenit și s-a uscat, spicele grele s-au aplecat spre pământ. Peste lanuri parcă unduiau valuri regulate, ritmice. Și ajungând la picioarele mele valul se spărgea. Iarăși și iarăși vântul lovea lanurile albite, care așteptau secerătorii. Iarăși unduiau grabnic valuri ritmice și iarăși mi se spărgeau la picioare.

Mi-am amintit o zi fierbinte de iulie. Stau în grădină, sub salcâmi; toți s-au ridicat de-acum de la masa unde s-a servit ceaiul, iar eu am rămas singur, având în față o carte și un pahar încă nebăut până la fund. În formație compactă, muștele încercuiesc fiecare picătură de ceai dulce sau de dulceață. Păstăile coapte ale salcâmului galben crapă și aruncă cu putere boabele lor rotunde, care sună printre frunze. Din când în când, câte o boabă se lovește de pahar, de farfurioara de sticlă sau de chiseaua cu dulceață și un sunet melodios, cristalin, îngână pocnetul loviturii. Cad foșnind păstăile uscate. Și stau ore întregi ascultând foșnetul, sunetele sonore și pocnetul uscat al păstăilor, are loc taina *nașterii* a copacilor, iar semințele nou născute desprinzându-se de pântecele matern, văd pentru prima oară lumina lui Dumnezeu și își încep viața independentă. Va fi ceva cu ele? De-acum s-a încheiat grija părintească. S-a copt salcâmul, înseamnă că și secara s-a copt, se coc întotdeauna o dată. Peste tot se văd semnele unei vieți noi.

Soarele asfințea. A asfințit. Ziua era pe sfârșite; în copaci, stolurile de ciori se pregăteau de culcare. Cerul bătea în sidefiu, în galben vărstat cu verde, ca și cum ar fi fost țesut dintr-o mulțime de norișori suprapuși. Iar marginile erau de un violet gingaș, de ametist. Pe fundalul de foc al cerului înflăcărat se detașau clar vârfurile clopotnițelor din satele vecine. Săricurile, ca niște culbuți de păsări, parcă ar fi ceva făcut de mântuială. Parcă un fel de prăjină sta înfiptă în cer. Vântul aducea mirosul de grâne al secarei coapte. Îmi aminteam ceva cunoscut, veșnic cunoscut, ceva cunoscut din îndepărtata veșnicie, veșnic familiar, veșnic drag și chemător.

Dar cerul pălea și se decolora ca buzele unei muribunde. Cerul murea și o dată cu el murea speranța într-un viitor mai bun. Ca obrajii unei femei în agonie, se stingeau și își pierdeau culoarea avânturile și așteptările bune. De la marginea orizontului, abia auzite, ajungeau până la mine cuvintele unei strigături tânguitoare:

> „E ultima dată, ultimul ceas.
> Ultima întâlnire.
> Curând nu o să vă mai vedem.
> Și-i aproape despărțirea"

Un nor gros, de nepătruns, negru, a acoperit cerul și s-a oprit, ca o perdea grea, deasupra orizontului. S-a întunecat. Neatinsă a rămas numai o dungă de cer acvamarin, crepuscular, sprijinită de pământ cu bordura ei subțire, de aur. Dunga se îngusta și pălea. În cele din urmă, marginea parcă retezată a norului compact a închis această ultimă lumină, ca un capac de sicriu.

Și, înfuriat, am bătut din picior: Oare nu ți-e *rușine*, animal nenorocit, să te vaiți de soarta ta? Oare chiar nu poți renunța la subiectivitate? Oare chiar nu poți uita de tine? Oare – o, rușine! – chiar nu pricepi că trebuie să te lași în seama obiectivității? Chiar crezi că nu te va atrage ceea ce este obiectiv, ce se află în afara ta și mai presus de tine? Ești nenorocit, de plâns, prost! Scâncești și te plângi, de parcă cineva ar fi obligat să-ți satisfacă necesitățile. Da? Nu poți trăi fără una, fără alta? Și ce-i cu asta? Dacă nu poți

trăi, *mori*, sângerează până la capăt, dar trăiește ceea ce este obiectiv, nu cobori în subiectivitatea demnă de dispreț, nu ți căuta condiții de viață. Pentru Dumnezeu trăiește, nu pentru tine. Fii *ferm*, fii călit, trăiește ceea ce este obiectiv, în aerul curat al înălțimilor, în transparența culmilor și nu în zăpușeala văilor putregăioase, unde gâștele se scaldă în praf și porcii se tăvălesc în noroi. Rușine!"

Obiectivitatea există; este făptura creată de Dumnezeu. A trăi și a simți împreună cu toată făptura, dar nu cu făptura pângărită de om, ci cu cea ieșită din mâinile Creatorului; a percepe în *această* făptură o altă natură, superioară, prin crusta păcatului, să simți miezul curat al creației dumnezeiești... Dar spunând așa e ca și cum am pune condiția persoanei restaurate, adică spiritualizate. Și din nou revenim la chestiunea ascetismului.

Nu posturile și celelalte practici trupești, nu lacrimile și faptele bune constituie binele ascezei, ci persoana restabilită în integritatea sa, adică adusă la neprihănire. „Nimic, spune Sf. Metodiu[450], nimic nu este rău de la natură, ci răul devine rău prin metoda de utilizare: τῇ φύσει κακὸν οὐδὲν ἐστι, ἀλλὰ τῇ χρήσει γίνεται κακὰ τὰ κακά."

Nu există în om nici o realitate care să fie răul, dar proasta întrebuințare a puterilor și facultăților, adică stricarea ordinii realității, este răul dimpotrivă. Integritatea neprihănire constă, după Sf. Ambrozie al Mediolanului, în „natura intactă", „nestricată", *pudor virginis est intemerata natura*[451].

Răul nu este altceva decât o deformație spirituală, iar păcatul – tot ce duce la ea. Dar prezența acestei deformații a persoanei necesită un fel de ortopedie, o ortopedie spirituală. Această ortopedie este chiar calea îngustă a ascezei, așa cum o gândesc Sfinții Părinți. Ascetismul, ca un ansamblu de anumite restricții și renunțări pentru atingerea perfecțiunii morale, meditează un episcop contemporan[452], nu a apărut ca necesar deoarece așa cere creștinismul. Nu, creștinismul nu-i cere omului decât o dezvoltare pozitivă, morală, numai că însuși omul păcătos se dovedește absolut incapabil de a trăi cum îi cere idealul creștin și este nevoit să recurgă la felurite măsuri pentru a-și reprima conținutul păcătos al vieții sale, «să mănânce pâinea cerească în sudoarea frunții sale», cum se exprimă asceții.

Viața spirituală este mântuirea dăruită de Domnul Iisus Hristos, iar asceza este calea spre ea. Dar atunci, ca să înțelegem nu numai *sarcina* pusă în fața ascezei, ci și esența sa specială, trebuie să observăm întru câtva acea *distribuție* a organelor vieții care pe drept cuvânt poate fi denumită *ordine*, adică neprihănire a omului.

Această ordine poate fi abordată din diferite părți. Dar iată calea cea mai simplă sau, în tot cazul, cea mai concretă.

Omul ne este dat în diferite sensuri. Dar în primul rând și înainte de toate este dat *corporal*, în calitate de corp. Corpul omului, iată ce numim om în primul rând.

Dar ce este corpul? Nu substanța organismului uman, înțeleasă ca materie a fizicienilor, ci *forma* sa – dar nu forma *exterioară* a conturului său, ci *organizarea lui de ansamblu*, ca *întreg*, iată ce numim noi *corp*[453].

Este posibil ca însuși cuvântul *telo*, corp, să fie înrudit cu *țelo*, întreg[454], adică semnifică ceva întreg, intact, împlinit în sine, *integrum*. După A.S. Homiakov *telo* provine de la rădăcina sanscrită *tal*, adică a fi plin, gras[455], adică, în accepțiune antică, judicios, viguros.

La fel, cuvântul grecesc σῶμα are aceeași rădăcină cu σάος, σῶος, judicios, întreg, σωος, σῶς, prosper, judicios, salvat, σωκος, puternic, sănătos, σαόω, σώζω, mai precis σώζω, vindec, tratez, salvez, σωτήρ, salvator, vindecător. Confruntând pe σῶμα cu σωτήρ și cu σώζω, putem spune că aceste cuvinte se raportează unul la altul ca rezultatul sau instrumentul acțiunii (ἐνέργημα, *effectus*, *vis*) la autorul acțiunii (ὁ ἐνεργῶν, *auctor*) și la procesul acțiunii (ἐνέργεια). Și întrucât terminația τηρ este echivalentă desinenței της, în continuare se poate scrie această relație complexă:

σῶμα : σωτήρ : σώζω = ποίημα : ποιητής : ποιέω = κτίσμα : κτιστής : κτίζω κτλ[456].

Astfel, σῶμα desemnează ceva *parte*, un produs care posedă integritate și nu este avariat.

Corpul este ceva întreg, individual și singular. Nu este locul să demonstrăm aici că individualitatea penetrează fiecare organ al corpului și că de aceea există o legătură, întru totul sigură, deși poate insesizabilă pentru formulele caracterologiei ca știință, o legătură, o concordanță între particularitățile cele mai fine ale structurii organelor și cele mai mici meandre ale caracterului personal. Trăsăturile feței, configurația craniului, liniile palmelor și tălpilor, forma mâinilor și a degetelor, timbrul vocii care exprimă cele mai mici particularități ale organelor vocale, scrisul, care redă cele mai fine variații ale contracțiilor musculare, gustul și idiosincrasiile, care arată de ce substanțe și stimuli are nevoie organismul respectiv, adică ce îi lipsește etc. – din spatele materiei impersonale, pretutindeni ne privește o personalitate unică. Peste tot, în corp, apare această unitate. Și de aceea, cu cât reflectăm mai mult la noțiunea de „corp uman", cu atât mai stringentă apare necesitatea trecerii de la periferia ontologică a corpului la centrul său ontologic, adică la acel corp care transformă în unitate această diversitate de organe și activități, fără de care pentru toate organele nu este aplicabilă decât noțiunea de ὁμοιουσία (asemănător), nicidecum cea de ὁμοουσία (deoființă). De această *rădăcină a unității corpului*, de acest *corp în corp*, de acest corp prin excelență, de acest corp propriu-zis ne vom ocupa aici. Ceea ce este numit de obicei corp nu este decât *suprafața* ontologică, dincolo de ea, de partea cealaltă a acestui *înveliș*, se află profunzimea mistică a ființei noastre. De fapt, ceea ce numim în general „natură exterioară", întreaga „activitate empirică", incluzând aici „corpul" nostru, nu este decât suprafața de separație a două profunzimi ale existenței: a profunzimii eului și a profunzimii non-eului, și de aceea nu se poate spune dacă corpul nostru îi aparține eului sau non-eului[457].

Ce se poate spune atunci despre structura adevăratului nostru corp? Să ne răspundă învelișul care îi marchează conturul, să ne arate „corpul" empiriei care sunt organele lui și particularitățile structurale.

În primul rând, se remarcă simetria părții superioare și a celei inferioare a corpului, așa-numita *homotipie* a polilor „superior" și „inferior". Partea de jos a omului este parcă imaginea în oglindă a părții sale de sus. Organele, oasele, sistemele muscular, vascular și nervos, chiar afecțiunile celor două părți și acțiunea medicamentelor se dovedesc a fi conjugate polar[458]. Dar dacă

este așa, care această concordanță nu înseamnă că drept centru ontologic al corpului nu servește o extremitate sau alta, ci focarul homotipiei, adică partea de mijloc a omului? Care? O privire superficială este suficientă pentru a constata diviziunea naturală a corpului uman în cap, torace și abdomen, iar fiecare dintre aceste părți, luată ca întreg, poate fi considerată ca un organ. În *abdomen* se concentrează funcțiile nutritive și de reproducere, în *torace* – sensibilitatea și, în sfârșit, în *cap* – viața conștiinței.

Sistemul nervos care, în plan empiric, este corpul nostru în sensul cel mai apropiat, posedă în aceste trei organe centrele sale și, pe cât putem presupune în actualul stadiu al cunoștințelor noastre, ele sunt chiar centrele activităților indicate mai sus[459]. Dar nu ele sunt importante, ci faptul că viața fiecărui organ, a capului, toracelui și abdomenului, printr-un antrenament corespunzător poate fi aprofundată, și atunci omul devine un mistic al organului respectiv. Dezvoltarea corectă a tuturor organelor sub direcția celui de care este legată prin excelență persoana umană, adică a *pieptului*, reprezintă mistica normală și ea nu se obține altfel decât în mediul haric al eclezialității. Orice altă mistică, deși oferă o aprofundare, încalcă totuși echilibrul persoanei, căci, nefiind capabilă să se nutrească cu har, sămânța sufletului, negerminând în adâncimile Preasfintei Treimi, ci undeva alături, se usucă și piere. Așa este *mistica burții*, adică mistica cultelor orgiastice ale antichității și contemporaneității, în parte a catolicismului; la fel este și *mistica propriu capului*, adică yoga, răspândită în țările orientale, mai ales în India, și introdusă în lumea europeană de către ocultiștii de toate culorile, mai ales de către teozofi[460].

Numai *mistica centrului* ființei umane, care asigură de la bun început accesul harului în om, care îi nutrește profunzimile, numai această mistică redresează persoana și îi permite să crească din măsură în măsură. Pe când orice altă mistică mărește în mod necesar dezechilibrul apărut în viață și, în cele din urmă, zdruncină natura omului păcătos.

Primejdia „ispitei” sau a misticii false constă tocmai în faptul că, pe măsură ce omul căzut în ea încearcă să lucreze mai conștiincios asupra lui însuși, cu atât mai rău e pentru el, și numai cea mai infamă cădere îl mai poate face să se dezmeticească și să înceapă a distruge ceea ce a construit cu atâta strădanie. La fel cum călătorul pornit pe un drum greșit, cu cât se va grăbi mai tare, cu atât mai mult se va îndepărta de destinația sa, și ascetul care a deviat de la calea eclezialității va pieri tocmai din cauza ascezei sale. Doar nu degeaba bătrânii duhovnici îi previn pe cei aflați la început: „Nu te teme de nici un păcat, nu te teme nici măcar de curvie, dar teme-te de rugăciune și de faptele nevoinței”.

Prin urmare, mistica bisericească este cea a *pieptului*. Dar dintotdeauna drept centru al pieptului a fost considerată *inima*, cel puțin organul numit astfel. Dacă pieptul este centrul corpului, atunci inima este centrul pieptului. Și din vechime întreaga atenție a misticii bisericești a fost îndreptată spre inimă.

„Cine citește cu suficientă atenție cuvântul lui Dumnezeu, așa își începe P.D. Iurkevici celebrul articol despre inimă[461], poate observa cu ușurință că, în toate cărțile sfinte și la toți scriitorii inspirați de Dumnezeu,

inima omenească este considerată drept centru al întregii vieți corporale și spirituale a omului, drept organul cel mai important și sediul imediat al tuturor forțelor, funcțiilor, mișcărilor, dorințelor, simțirilor și gândurilor omului, cu toate direcțiile și nuanțele lor.” Contrar unor autori, nu se poate vedea, în textele care pomenesc inima, „o figură de stil fortuită, nedirijată, pasămite, de o anumită idee”. Inima nu este o alegorie, ci o categorie[462]. „Simpla lectură a textelor sfinte, dacă nu le vom interpreta conform unor idei preconcepute, ne convinge în mod direct că scriitorii sacri, clar și în deplină conștiință a adevărului, recunoșteau inima drept centru al tuturor manifestărilor din viața corporală și spirituală a omului.”[463] „Scriitorii sacri cunoșteau marea importanță a capului în viața spirituală a omului, cu toate acestea, repetăm, centrul acestei vieți îl vedeau în inimă. Capul era pentru ei un fel de culme vizibilă a acelei vieți care, inițial și direct, își are rădăcinile în inimă.”[464] Sfânta Scriptură dă „ideea foarte precisă că, într-adevăr, capul are rolul unui organ *intermediar* între ființa integră a sufletului și influențele pe care ea le resimte din afară și de sus și că lui i se cuvine demnitatea guvernantă în sistemul complex de acțiuni ale sufletului”[465].

Se înțelege de aici că sarcina vieții ascetice, *neprihănirea*, se definește ca *puritate a inimii*. „*Inimă curată* zidește întru mine, Dumnezeule, și duh drept înnoiește întru cele dinlăuntru ale mele” (*Psalmi* 50, 11), a strigat Psalmistul și, după el, strigă fiecare credincios. Dar, în virtutea paralelismului ebraic, a doua jumătate a rugăminții este o amplificare sinonimică a celei dintâi: „înnoiește” este același lucru ca și „zidește”, iar „întru cele dinlăuntru ale mele” – același lucru cu „întru mine”, și „duh” – același lucru cu „inimă”. Lingviștii confirmă aceste concluzii. Inima este focarul vieții noastre spirituale și a te îndeletnici cu viața duhovnicească nu este altceva decât a-ți „ordona”, a „organiza”, „a face neprihănită” propria inimă.

În limbile indo-europene[466] cuvintele care exprimă noțiunea de *inimă* prin însăși rădăcina lor redau ideea de centru, de mijloc. Cuvântul rus *serdţe*, inima, ca și cele de aceeași rădăcină: bielorusul *serdţe*, ucraineanul *serdţe*, cehul *srdce*, polonezul *serce*, *sierce* etc., sunt forma diminutivă a substantivului *serdo*. Rădăcina cuvântului *serdo* formează cuvintele: paleoslav. **середа**, din rusa veche **середъ** și **середь**, **середѣ** (prepoziție și adverb); rusе *sereda*, *sreda*, *seredina*, *seredina*, *sredstvo*, *po-srednik*, *serdţe* e.t.c. etc. și toate exprimă ideea de poziționare sau de acțiune „înăuntru”, „intra”, în opoziție cu poziționarea „în afară”, „dincolo de” un anumit domeniu. Inima, în felul acesta, înseamnă ceva central, ceva interior, ceva median, organul care reprezintă miezul unei ființe vii, atât prin locul pe care îl ocupă, cât și prin activitatea sa. Această etimologie explică accepțiunile[467] ale cuvântului *serdţe*, inimă, care nu au nimic în comun nici cu sensul său anatomic, nici cu cel psihologic. „Adesea poporul numește inimă lingurica, sub lingurica [illegible] de sub piept, intrarea stomacului, unde se află mădrva abdomenului, o mare împletitură de nervi.”[468] După cum se pare, și Bibliei, și literaturii antice a diferitor popoare le este propriu acest uz al cuvântului, și sensul lui devine mai profund dacă ne amintim că plexul solar al sistemului simpatic, aflat sub lingurică, era recunoscut de ocultiști drept centru nervos al activității mistice[469], iar fiziologii pozitiviști îl socotesc drept centru al unor funcții diferite, de pildă al secrețiilor interne[470].

„Inima” primește câteodată sensul de „măruntaie, viscere, pântec, centru, miez al interiorului”, astfel încât se spune „inima pământului” în loc de „adâncul

pământului", „inima copacului" (cf. francezul *cœur d'un arbre*) și „inima pâinii", în sensul de „mijloc al grosimii" lor. La fel, se pot auzi expresiile „inima mărului", deci cuibul, semințele împreună cu învelișul, „inima (*serdțevina*) copacului", adică pulpa moale din copac, care trece ca o venă de la rădăcină până la vârf, „inima (*serdțevina*) pietrei", miezul unde se află o piatră de altă formă sau de altă compoziție în interiorul unei pietre; „inima stâncii, *solimair serdțevina*" ... gemă (*jlețk*), cristale pure, transparente ca sticla, care formează un fel de cuib ... pietrei rotunde de cremene aflate într-un strat de cretă. În dialectul din Kazan i se spune „inimă". De aceea *inimă* (*serdecinik*) se numește orice tijă introdusă într-o țeavă, într-un orificiu, osiul trecut prin grindeiul de dinainte și osia carului, pe care se rotește perinocul, orice pivot sau dibluri, cocoșul unei arme, bara de fier cu o extremitate sferică, folosită la turnarea obuzelor, pentru ca acestea să rămână goale în interior, sau fierul moale al unui electromagnet, plasat în interiorul unei bobine. La un dinam, de pildă, se numește „inima (*serdecinik*) electromagneților" sau „inima (*serdecinik*) tamburului".

Să ne îndreptăm acum atenția asupra limbilor semitice, îndeosebi asupra celei ebraice. În traducerea rusă a Bibliei, prin cuvântul *serdțe*, inimă, este redată noțiunea care în ebraică se exprimă prin cuvântul לֵב *leb*, care corespunde asirianului *libu*, aramaicului לִבָּא *libba*, etiopianului *lĕbb*, arabului *lubb* etc., sau prin cuvântul לֵבָב *lebab*, iar în aramaică לְבַב[471].

Aceste cuvinte provin de la rădăcina לבב *lbb*. Dar verbul לָבַב, care nu este utilizat decât în forma *nifal* și *piel*, nu se întrebuințează în forma *qal*, așa că despre sensul de bază al rădăcinii לבב *lbb* nu putem decât să emitem unele ipoteze[472]. Ce-i drept, cele avansate nu se exclud reciproc și pot fi unificate. Această unificare este posibilă cel mai firesc dacă luăm drept bază ipoteza lui Fürst[473], care, în plus, este cea mai verosimilă, având o paralelă în etimologia cuvintelor europene cu sensul de „inimă".

După Fürst, verbul לָבַב *labab* are drept primă semnificație tranzitivă „a înveli", „a înfășura", „a acoperi", iar cea de-a doua semnificație intranzitivă este „a arde", „a mistui", „a fi fierbinte". Semnificația tranzitivă este probată de paralelele: arabul *lalaba*, a acoperi (de aici *salab*, piele, blană, scut), *laffa*, a înveli, *convolvit*, echivalentul ebraicului לָף *lapha*, a împacheta, siriacul *laf*, a acoperi, de aici *elbe*, pleoape, adică pieii acoperământul etc. Se înțelege de aici că verbul לבב putea într-adevăr să semnifice *pinguis fuit*, a fi gras, cum arată Gesenius[474], căci a fi gras înseamnă a fi înconjurat, învelit în grăsime. La fel, se înțelege că verbul putea să mai semnifice „ținere pe ceva, aplicare puternică pe ceva, prindere de copaci a unei plante agățătoare", de unde a rezultat apoi „a se înfășa, a se înfășura"[475].

Cuvântul לֵב provine tocmai din această semnificație tranzitivă a verbului לָבַב, așa că înseamnă ceva acoperit, înconjurat de organe și părți ale corpului, ascuns în profunzimea corpului, deci ceva central, centrul corpului, un organ median al corpului. Mai pot fi date și alte explicații: inima este „grasă" în sensul că este înconjurată de țesuturile corpului. Inima este „înfășurată" tot în sensul că este „un mărunțiș acoperit de piept etc.", fiind parcă împachetată. De aceea cuvântul arab *lubb* este întrebuințat pentru un miez de nucă sau de migdală acoperit de coajă sau de pulpa fructului; *lubub* este sămânța fructului (cf. *halva*, produs de cofetărie din miez pisat de nucă[476]); *lebeb* și *labbag*, cușcă toracică (*Brustknochen*). Prin urmare, ebraicul לֵב, arabul *lubb* etc. înseamnă punctul cel mai interior, ca punct „ferm", „nodal".

Prin această etimologie a cuvântului לֵב se explică bine de ce Sfânta Scriptură vorbește uneori de „inimă", adică despre regiunea sau punctul central ca importanță sau ca situare în masa obiectelor inanimate ale lumii: „inima cerului" (עַד־לֵב הַשָּׁמַיִם, „până la cer", *Deuteronomul* 4, 11), „inima mării" בְּלֶבַב־יָם (*Ieșirea* 15, 8, *Cântarea lui Moise*), „adâncul mării" בִּלְבַב יַמִּים (*Iona* 2, 4) și, ca reflectare a modului ebraic de expresie, la *Matei* 12, 40, „inima pământului", בְּלֵב הָאֵלָה, „în crengile stejarului" (*II Regi* 18, 14).

Purificarea inimii face comuniunea cu Dumnezeu, iar comuniunea cu Dumnezeu redresează și organizează întreaga persoană a ascetului. Prelingându-se parcă pe întreaga persoană și pătrunzând în ea, lumina iubirii dumnezeiești sfințește și frontiera persoanei, corpul, și de aici emană în natura exterioară ei. Traversând rădăcina, prin care personalitatea spiritualizată se ridică la ceruri, harul sfințește tot ceea ce-l înconjoară pe ascet și se revarsă în profunzimile întregii făpturi. Corpul, această frontieră comună între om și restul făpturii, le unifică. De aceea, dacă omul, pierzând legătura cu Dumnezeu, a tras după el toată făptura și, pervertindu-și ființa, a pervertit și ordinea întregii naturi, o dată restaurat de Dumnezeu, el introduce armonia și ordinea primordială în făptura care „împreună suspină și împreună are dureri până acum" (*Romani* 8, 22) și „așteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu" (*Romani* 8, 19). Prin corpul său, omul este legat de întreg trupul lumii – și această legătură este atât de strânsă, încât soarta omului și cea a întregii făpturi sunt de nedespărțit.

Căci testamentul lui Dumnezeu, legământul, nu este încheiat numai cu omul, ci cu întreaga făptură[477]. În legământul lui Dumnezeu cu Noe (*Facerea* 9) această idee se repetă de multe ori, cât se poate de clar.

8. Și a mai grăit Dumnezeu cu Noe și cu fiii lui, care erau cu el, și a zis:
9. «Iată Eu închei legământul Meu אֶת־בְּרִיתִי *et-berith* cu voi, cu urmașii voștri
10. *Și cu tot sufletul viu* care este cu voi, cu păsările, cu animalele și cu toate fiarele pământului care sunt cu voi, cu toate viețățile pământului câte au ieșit din corabie.
11. Și închei acest legământ *et-berith* cu voi că nu voi mai pierde tot trupul cu apele potopului și nu va mai fi potop ca să pustiască pământul».
12. Apoi a mai zis iarăși Domnul Dumnezeu către Noe: «Iată ca semn al legământului זֹאת אוֹת־הַבְּרִית *zot ot-haberit* pe care-l închei cu voi și cu tot sufletul viu ce este cu voi din neam în neam și de-a pururi:
13. Pun curcubeul Meu în nori, ca să fie semn al legământului dintre Mine și pământ.
14. Când voi aduce nori deasupra pământului, se va arăta curcubeul Meu în nori.
15. Și Mă voi aduce aminte de legământul *et-berith* Meu, pe care l-am încheiat cu voi și cu tot *sufletul viu și cu tot trupul*, și nu va mai fi apa potop spre pieirea a toată făptura.
16. Va fi deci curcubeul Meu în nori și-l voi vedea, și Mă voi aduce aminte de legământul veșnic בְּרִית עוֹלָם *berit olam*, dintre Mine și pământ și tot sufletul viu din tot trupul ce este pe pământ».
17. Și iarăși a zis Dumnezeu către Noe: «Acesta este semnul legământului *berit* pe care Eu l-am încheiat între Mine și *tot trupul* care este pe pământ».

Remarcabilă este aici identitatea absolută a formulei de legământ al lui Dumnezeu cu omenirea și cu restul făpturii[478]. Nu sunt două legăminte diferite, ci unul singur cu lumea întreagă, văzută ca ființă unică. Însuși

cuvântul „testament, בְּרִית, berit", repetat foarte des în aceste zece versete, se mai întâlnește în Biblie în pasajele care vorbesc despre legământul lui Dumnezeu cu omul[479].

Dacă deteriorarea naturii umane atrage după sine deteriorarea întregii făpturi, iar punerea în ordine a omului o atrage pe cea a făpturii, se ridică întrebarea privitoare la trăsăturile concrete ale acestei făpturi reintegrate, adică la acele premise ale stării edenice pe care ascetul le realizează încă de pe acum, în această viață, înainte de transformarea generală a lumii. Dar, pentru a înțelege mai clar esența acestui rai pământesc al asceților, a acestei mistici a inimii, trebuie să amintim că deformarea provocată de falsa mistică, deplasarea centrului de existență a omului poate fi de două tipuri. Sau este o mistică a capului, o hipertrofiere a minții, care nu se hrănește cu harul inimii, ci independent, cu mândria diavolească și printr-o falsă cunoaștere încearcă să cuprindă toate tainele pământului și cerului, sau, dimpotrivă, este o hipertrofiere a vieții organice, o mistică a burții, care nici ea nu își primește sursele vitale de la inima ce emană spiritualitate, ci de la diavol prin necurăție. În ambele cazuri, persoana nu este integră, ci divizată și pervertită, fără centru. De misticii primului tip, ascetul se distinge printr-o abținere de la rațiunea orgolioasă, de cei de al doilea tip, se deosebește prin înfrânarea burții concupiscente. Ascetul nu trăiește cu ceea ce se produce spontan într-unul sau altul dintre organe, ci cu ceea ce provine din centrul viu al ființei sale, din inimă, sub acțiunea harică a Duhului Mângâietorului. Mișcarea, care a apărut în centrul întregii ființe purificate prin har, se extinde în mod natural (și nu nefiresc, ca la pseudo-mistici) asupra organelor vitale, și de aceea toate acționează în acord și în conformitate unul cu altul[480].

Ascetul este esențialmente în relație cu toată făptura, nefiindu-i străin nimic din ce este al făpturii, dar, simțind făptura, el nu are poftă carnală. El pătrunde adânc în tainele cerului și pământului și nu este lipsit de cunoașterea acestora, dar, cunoscând tainele, nu are orgoliu. Infinitul nefast al neînfrânării, atât în lumea materială cât și în cea intelectuală, este indiscutabil expulzat din el, fiind retezat chiar de la rădăcină, din inimă. Ascetul are corpul și mintea nestricăcioase. În plus, chiar oamenii care nu sunt purtători de duh primesc de la el puteri pentru o mai bună atitudine față de făptură.

Ascetul spiritualizat zboară parcă deasupra naturii. „Care dintre oamenii puternici, spune Macarie cel Mare[481], sau dintre cei înțelepți, sau dintre cei chibzuiți, *viețuind încă pe pământ, s-a ridicat la cer* și a săvârșit acolo fapte duhovnicești, contemplând frumusețile spiritului? Chiar acum un oarecare sărman după toate aparențele, sărac peste poate, umilit și chiar necunoscut de vecinii lui, se aruncă cu fața în jos dinaintea lui Dumnezeu și, călăuzit de Duhul, urcă la cer și, cu o neîndoielnică certitudine în sufletul său, se bucură de minunățiile de acolo." După Nichita Stithatul[482], „când cineva devine părtaș Duhului Sfânt și îi cunoaște puterea datorită unei *negrăite acțiuni și mireme* a Duhului în el, care se manifestă sensibil chiar și în corp, atunci acela nu mai poate rămâne în limitele firii, ... nu simte nici foamea, nici setea, nici alte nevoi ale firii." El se transfigurează și toate însușirile naturii lui se modifică.

„Cel care are harul, spune cuviosul Macarie cel Mare[483], are *altă minte, altă* înțelegere și *altă* înțelepciune decât înțelepciunea acestei lumi." Este cu totul altul, este monah. Monahismul însuși nu este altceva decât spiritualizare, iar spiritualizarea nu poate să nu fie monahism. Pentru conștiința monahului, lumea întreagă devine alta. Părăsind viața *lumească*, el se consacră vieții *lumii*. „În funcție de dispoziția lăuntrică a sufletului, spune Nichita Stithatul[484], se modifică natura lucrurilor"; „cel care a ajuns la adevărata rugăciune și iubire, mărturisește același autor[485], ignoră diferența dintre lucruri, nu mai distinge între un om drept și un păcătos, îi iubește în aceeași măsură pe toți și nu-i judecă, așa cum și Dumnezeu face să strălucească soarele și să picure ploaia și asupra drepților, și asupra nedrepților". Binecuvântând universul, ascetul pretutindeni și oricând vede în lucruri semnele divine și literele lui Dumnezeu; orice creatură este pentru el scara pe care îngerii lui Dumnezeu coboară în valea pământească; toate cele de jos sunt oglindirea celor de sus. Pentru el, întreaga natură este o „carte", cum a spus despre sine cuviosul Antonie cel Mare[486].

Vom încerca să explicăm aceste teze cu ajutorul câtorva exemple istorice. De altfel, nu mi fac deloc iluzia că voi lămuri corelația dintre Adevărul Veșnic și datul experimental care ne înconjoară. Materialul este atât de bogat, încât nici nu știu cum să încep, ce modele tipice să selectez. Voi fi nevoit să mă limitez doar la a schița, a contura abia obiectul, prin câteva linii și puncte disparate. Însă nu urmăresc decât o aproximare a problemei.

Voi începe cu o afirmație care, probabil, merge împotriva punctelor de vedere moderne, mai ales a opiniilor celor care își închipuie că apără semnificația religioasă a făpturii[487]. Afirmația este că numai în sânul creștinismului făptura și-a căpătat semnificația religioasă, numai o dată cu creștinismul s-a făcut loc pentru „sentimentul naturii"[488], pentru dragostea față de om și pentru știința făpturii care rezultă de aici. „Oricât de paradoxal ar părea, științele naturale moderne își datorează apariția creștinismului", spune E. du Bois-Reymond[489].

„Totul este plin de zei, πάντα πλήρη θεῶν εἶναι"[490], aceasta este poziția fundamentală a păgânismului. Poate părea ciudat, dar voi zice că această propoziție sună deopotrivă ateist și acosmic, cum spune Sf. Atanasie cel Mare[491]: „politeismul este ateism, pluralitatea principiilor înseamnă lipsă de principiu".

Totul este plin de zei. Dar, în primul rând, ce este acest „totul" în sine? Dacă luăm în considerație limita spre care tindea concepția non-creștină despre lume, dacă luăm această formulă în *tendința* în teleologia sa (deoarece numai limita sau tendința acestei concepții sunt definite, examinate, fixate în cuvânt), atunci „totul" nu este decât un fenomen lipsit de realitate autentică. Este o aparență, o „piele", după expresia lui Fr. Nietzsche[492]. Este doar o formă frumoasă și atât. Dar în el însuși nu este nimic, mai bine zis, nu are sine. „Totul" este un balon de săpun care se preface într-un strop de apă murdară. În afara conștiinței harice nu există percepție a persoanei, și de aceea totul este semi-real, astfel încât, la o privire atentă, dispare în neant[493].

„Dar, se va spune, deși nu are valoare în sine, deși în el este valabilă numai percepția *noastră* estetică, doar subiectivitatea pură, are totuși un zeu

în el." Un om să fie? Îndărătul formei frumoase nu cumva se va fi ascunzând un demon? Oare numai polemica ulterioară cu creștinismul, numai ea i-a conferit cuvântului δαίμων sensul modern, negativ? Sigur că nu.

Aceste numeroase ființe demonice au fost pentru umanitatea antică în primul rând teribile, cum de altfel și acum sunt teribile și demonice pentru orice conștiință lipsită de har, în orice religie non-creștină, așa cum sunt teribile „duhurile" spiritiștilor și miriadele de „divinități" ale budismului nordic. Spaima și cutremurul îl înconjurau pe om: înșiși zeii erau demonici și relația cu zeii, coreligia, se reducea în esență la o δεισιδαιμονία, la o teamă de zei sau, mai precis, de demoni; de aici, tendința de a-l exorciza prin magie pe demonul răuvoitor[494]. *Timor fecit primos deos*, iar omul antic simțea în taină că nu-i venerează pe zei, ci pe demoni. Întotdeauna, ca și acum, religia fără har a degenerat fatalmente în magie neagră. Acesta este un sentiment indiscutabil în orice religie fără har, și a vorbi despre „religie în general", ca despre ceva omogen, poate doar acela care nu a trăit concret nici o religie. Credința harică și o religie lipsită de har, oricâte trăsături comune ar avea în conținutul lor ideatic și în cult, sunt atât de eterogene și impenetrabile reciproc în simțirl, în stările sufletului, încât pare chiar impropriu să le desemnăm prin același termen de „religie".

Chiar dacă cineva nu a resimțit această eterogenitate calitativă a religiei lipsite de har, totuși, măcar la modul abstract, trebuie să recunoască natura demonică a umanității lipsite de har. Altfel nu se poate explica de ce această umanitate este sau evident descurajată, sau manifestă un „optimism tragic". În fapt, ce este acest „optimism" dacă nu zâmbetul forțat („din vârful buzelor") al sclavului, care se ferește să-i arate stăpânului său că se teme de el pentru că astfel i-ar provoca mânia? Îi e frică de frica sa, ca nu cumva să i trezească furia, se teme de propria lui teamă. Formele sunt frumoase, dar oare omul antic nu știa că

„Sub ele Haosul se mișcă"?

Doar Ideea de Destin, în esență ostilă zeilor-demoni, lucea, poate când ca o amintire vagă a ceea ce se pierduse, când ca o presimțire îndepărtată a monoteismului ce avea să vină.

Înlănțuit de frică, omul antic putea să-și îndrepte toate forțele numai asupra „pielii" lucrurilor și asupra reproducerii ei. Caracterul artei antice arată că omul antic nu iubea deloc „sufletul" lucrurilor și se temea să pătrundă dincolo de conturul „pielii": acolo el găsea haos și spaimă. Neavând apărare, el caută ajutor tot la unul dintre demoni, iar apoi, de spaimă, încearcă „să și tragă pătura peste cap și să ațipească". „Mai bine să nu văd" – aceasta este deviza culturii antice, care își caută uitarea de sine în „optimism", într-un optimism asemănător cu al unui opioman sau al unui consumator de hașiș. Știința, în aceste condiții, este cât se poate de formală: geometria, în parte astronomia etc. Dar o știință reală nu este posibilă, căci cum să studiezi haosul și cine ar îndrăzni să pătrundă în el cu privirea lui scrutătoare? Curajul omului irită și îi neliniștește pe zei: ei nu au încredere în curiozitatea lui și nu le place când el încearcă să descopere ceea ce ei au ascuns de el sub acoperământul frumuseții, țesut cu fir de aur. Chiar intelectul independent

al lui Aristotel nu s-a îndepărtat prea mult de acest element fundamental al religiei antice. „Dragostea dintre zei și om, ca ființe eterogene, nu este posibilă", afirmă Stagiritul[495]. Dragostea este imposibilă! Aceasta este conștiința teognozei pe care o avea toată Antichitatea, și dacă ulterior filozofia romană (Cicero, Seneca etc.) a încercat să spună altceva, atunci ea aluneca, fără îndoială, de pe terenul religiei antice, trăda spiritul și principiile inițiale ale reprezentării pe care Antichitatea o avea despre zei. Este foarte posibil ca în acest punct să înceapă să lucească pentru ea lumina venită din Orient.

Pentru ca știința să se poată naște, au fost necesare două sentimente, două idei, două premise: în primul rând, sentimentul și ideea ce aveau drept conținut *unitatea logică a făpturii* (în opoziție cu arbitrarul capricios al demonilor, care umple „totul"); în al doilea rând, sentimentul și ideea care afirmă *realitatea autentică a făpturii* ca atare. Numai ele puteau oferi posibilitatea de a pătrunde, cu o privire curajoasă și directă, în profunzimea făpturii, de a o aborda cu încredere și de a o iubi cu bucurie.

Exprimându-ne în termeni teologici, era necesar să se introducă în conștiință două dogme, și anume: dogma providenței Dumnezeului *Unic* și dogma facerii lumii de către Dumnezeul *Bun*, adică dogma privitoare la faptul că făpturii i s-a dăruit o existență proprie și autonomă. Providența lui Dumnezeu și libertatea făpturii, în antinomia lor, alcătuiesc o *singură* dogmă, cea a *dragostei divine pentru făptură*, care își are temelia în ideea de Dumnezeu-Dragoste, adică de Trinitate a Divinității. Această antinomie, în întreg caracterul ei decisiv, reprezintă fundamentul științei moderne, *în afara ei nu există știință*. În acest fel, dacă mai sus am arătat că dogma Treimii este principiul inițial al filozofiei, descoperim acum că tot ea servește drept regulă și pentru constituirea științei.

Ambele idei, de care depind condițiile de existență a științei, mai ales prima, existau în cărțile veterotestamentare ale Bibliei.

> „Monoteismul religiilor iudaică și creștină, spune Christopher Sigwart[496], au creat un teren favorabil pentru o știință universală care studiază legile generale ale lumii. De fapt, ce altă formă putea lua la început ideea că cerul și pământul sunt îmbrățișate de o singură gândire, că omul este menit să înțeleagă această gândire, dacă nu credința într-un Singur Creator, Care a creat cerul și pământul, Care l-a făcut pe om după chipul și asemănarea Lui? Sub ce altă formă se putea exprima mai pregnant ideea că nimic nu este întâmplător și că în lume lucrurile nu se încrucișează pe cât întortocheate prin voința unui hazard orb, dacă nu sub forma ideii de Providență, fără știrea Căreia nu cade nici măcar un fir de păr de pe capul omului?"

Unitatea făpturii, nu unitatea indiferentă a elementelor haotice, ci unitatea organică a unei structuri: aceasta este condiția prealabilă a științei. Acest lucru îl înțeleg exegeții evrei ai Cuvântului lui Dumnezeu. „Să știi, spune Maimonide la sfârșitul secolului al XII-lea, că întregul univers, adică sfera superioară cu tot ce cuprinde ea, nu este altceva decât un întreg individual, asemeni indivizilor Simeon și Ruben, și diferența ființelor care se află în el seamănă cu diferența dintre organele unui individ din seminția umană. Și așa cum Ruben, de exemplu, constituie o persoană distinctă, alcătuită din diferite părți, cum ar fi mușchii, oasele, vasele sanguine, diferite organe,

lichide și gaze, așa și universul este constituit din sfere, din cele patru elemente și din combinațiile lor". În continuare, Maimonide își dezvoltă amănunțit analogia dintre micro- și macro-cosmos. „În felul acesta, concluzionează el, trebuie să ne reprezentăm universul ca pe un individ viu, pus în mișcare de sufletul din el. Această reprezentare este foarte importantă, căci în primul rând, ea duce, cum vom vedea mai jos, la demonstrația unității lui Dumnezeu, iar al doilea rând *ne arată că Unitatea creează într-adevăr unitatea*."[497]

Se înțelege că asemenea puncte de vedere asupra esenței lumii trebuiau să fie favorabile studiului naturii: gânditorii evrei chiar îl pretind. La întrebarea: „Suntem obligați să cunoaștem unitatea lui Dumnezeu pe calea studiului?", rabbi Behai, care a trăit la sfârșitul secolului al XI-lea și începutul secolului al XII-lea, răspunde: „Oricine este capabil să studieze acest obiect la fel ca și obiectele intelectuale care îi seamănă, trebuie să le cerceteze în măsura în care i-o permit forțele intelectuale... Iar cine se sustrage de la aceasta merită să fie blamat și este considerat a face parte dintre cei indolenți atât în studiu, cât și în faptă... Esențial în acest studiu este să înțelegi semnele înțelepciunii Creatorului, care apar în creaturile Sale, și să le cântărești în suflet în funcție de forțele tale cognitive. Căci dacă semnele înțelepciunii s-ar exprima la fel în toate creaturile, ele ar fi clare pentru toți și pentru fiecare, gânditorul și ignorantul ar fi egali în cunoașterea lor; dar deși aceeași în fundamentul și în principiul ei, înțelepciunea se exprimă diferit în diferite creaturi, la fel cum razele de soare, care sunt în esență unul și același lucru, capătă diferite culori trecând prin sticle diferite, la fel cum culoarea apei depinde de culorile plantelor pe care le conține. Iată de ce trebuie să studiem creaturile Creatorului de la mic la mare, ca să descoperim semnele înțelepciunii ascunse în ele. Iată de ce trebuie să pătrundem în ele și să medităm asupra lor, pentru a ne face despre ele o concepție mai mult sau mai puțin clară."[498]

Dacă universul ar fi uniform, după rabbi Behai, acest lucru ar arăta caracterul mecanic, neliber al cauzei care l-a produs. Dimpotrivă, varietatea universului, cuprinsă în unitate, arată că Voința care l-a produs a fost unică, liberă și creatoare. Dar dacă în proprietățile universului se oglindesc proprietățile lui Dumnezeu, înseamnă că *studiul creației ca singura cale de cunoaștere a înțelepciunii Creatorului ne este dictat de rațiune, scriptură și tradiție*. De rațiune, pentru că ea ne convinge că superioritatea omului față de celelalte animale constă în facultatea, pe care i-a dăruit-o Dumnezeu, de a cunoaște, a înțelege și recepta semnele înțelepciunii care sunt ascunse în întregul univers. Faptul ne este indicat de cele spuse: «El Care ne dă mai multă înțelepciune decât dobitoacelor pământului și mai multă pricepere decât păsărilor cerului» (*Iov* 35, 11). De aceea, dacă omul reflectează la principiile înțelepciunii divine și studiază semnele acestea, atunci superioritatea față de animale va fi în măsura în care el exploatează facultatea de cunoaștere care i s-a dat. Dacă se sustrage de la cercetarea acestora, atunci nu numai că nu este mai presus de dobitoace, ci este chiar mult mai prejos decât ele, cum s-a spus: «Boul își cunoaște stăpânul și asinul ieslea domnului său, dar Israel nu Mă cunoaște, poporul Meu nu Mă pricepe» (*Isaia* 1, 3).

Că acesta (studiul creației) ne este dictat de Sfânta Scriptură, continuă rabbi Behai, se vede din cele spuse: «Ridicați ochii în sus și priviți. Cine le-a zidit pe toate acestea?» (*Isaia* 40, 26). «Când privesc cerurile, lucrul mâinilor Tale, luna și stelele pe care Tu le-ai întemeiat» (*Psalmi* 8, 3). «Nu știți voi, oare, n-ați auzit, nu vi s-a spus oare de la început, n-ați înțeles voi ce vă învață întemeierea lumii?» (*Isaia* 40, 21). «Surzilor auziți, orbilor priviți, vedeți!» (*Isaia* 42, 18). «Înțeleptul are ochii în cap, iar nebunul merge întru întuneric...» (*Ecclesiastul* 2, 14)[499]»

Apoi Behai se referă la tratatul talmudic *Sabbat*[500], în care este scris: „Despre cel care este în stare să calculeze mișcarea aștrilor și n-o face, Scriptura spune: «Cei care doresc la ospețele lor chitară, harpă, tobă, flaut și vin ei nu iau în seamă faptele Domnului și nu văd lucrurile mâinilor Sale» (*Isaia* 5, 12). Omul este chiar obligat să calculeze mișcarea aștrilor", spune rabbi Behai, referindu-se la *Deuteronomul* 4, 6. „În felul acesta, concluzionează el, este suficient demonstrată obligația noastră de a studia creația pentru ca, din semnele înțelepciunii manifestate în ea, să obținem argumentele existenței lui Dumnezeu și ale celorlalte principii ale religiei."[501]

Așadar, reprezentanții eminenți ai concepției monoteiste văd în monoteism condiția care face știința posibilă, iar în ocupațiile științifice, expresia necesară și manifestarea convingerilor lor. Dimpotrivă, în condițiile dominației politeismului, este imposibilă apariția științei[502], căci „politeismul îl predispune pe om să dividă și să izoleze fenomenele, îi deviază în altă direcție gândirea și întârzie dezvoltarea cunoașterii"[503]. „În țările în care domină politeismul, din când în când pot apărea oameni mari care, cu elanul puternic al inteligenței lor, debarasându-se de noțiunile politeiste ale țării lor, descoperă într-o măsură mai mică sau mai mare regularitatea și unitatea fenomenelor naturale, dar ideile și opiniile lor nu se pot consolida, rămân fără efect asupra spiritelor și, în consecință, nu exercită nici o influență asupra dezvoltării cunoașterii. Aceasta se întâmplă pentru că în țările politeiste orientarea spiritelor este total opusă celei științifice. Politeismul tinde să separe și să disocieze fenomenele universale, în timp ce știința, dimpotrivă, tinde să le unifice și să le generalizeze. Politeismul conduce spiritele spre atribuirea câte unei cauze particulare fiecărui fenomen, iar știința le învață să reducă la o singură cauză o mulțime de fenomene. Însă monoteismul, învățându-i pe oameni că tot ce se produce în lume are ca prim principiu o Ființă supremă, trebuie, cum s-a spus mai înainte, să conducă inevitabil la știință."[504]

Ca o confirmare a faptului că fără monoteism nu există știință sunt indicate cinci categorii de fapte, și anume:

1. La nici un popor de confesiune politeistă nu se observă o dezvoltare a cunoașterii;

2. în Grecia antică, păgână, nu a existat nimic asemănător cu ceea ce numim dezvoltare a cunoașterii"; ideile filozofice n-au avut nici un efect asupra poporului;

3. „arabii, de îndată ce au adoptat Islamul, de îndată ce s-a implantat printre ei monoteismul, s-au umplut cuprinși de năzuința spre cunoaștere și curând au devenit poporul cel mai cultivat al lumii de atunci

4 disparați pe întreaga suprafață a pământului și suferind tot felul de dificultăți și persecuții, totuși evreii, peste tot și întotdeauna, și-au manifestat dorința de cunoaștere...

5 În Europa, unde o dată cu introducerea creștinismului, s-a implantat monoteismul... a început evoluția intelectuală...[306]

Gândirea antică nu se apropia de întemeierea științei decât în măsura în care devenea „ateistă", cum se spunea pe atunci, adică pe măsura ce scutura jugul fricii de demoni și presimțea monoteismul[306]. Succesorii celor care au moștenit tronul filozofic al lui Anaxagoras, Socrate, Platon și Aristotel se apropiau de știință pe măsură ce atingeau monoteismul. Dar firul spiritului științific, după Aristotel, s-a subțiat, deoarece a început tendința panteistă și politeistă. De asemenea, este semnificativ faptul că școala liber cugetătoare a lui Epicur, la fel ca și toți liber-cugetătorii tuturor epocilor și națiunilor, nu a avansat în domeniul științei nici un principiu creator și, dacă Lucretius Carus afirmă cu emfază despre Epicur că acesta, pasămite, *potuit rerum cognoscere causas*[307], aceasta, desigur, nu este decât o retorică bombastică a ateismului. La Epicur, mai puțin decât la oricine, se poate observa o cunoaștere în domeniul *științelor naturii*. Floarea științei grecești este Aristotel, mort în anul 322 î. H., dar în cele trei secole de la moartea lui științele naturii au făcut prea puțin, dacă nu ținem cont de studiile pur formale sau descriptive din domeniul geometriei și astronomiei[308]. De ce? Pentru că un obstacol în calea dezvoltării lor l-a constituit climatul spiritual al Antichității.

Se poate afirma cu maximă îndreptățire că grecii și romanii nu au avut științe naturale, spune un autor pe care l-am citat deja[309]. În pofida începutului foarte promițător, ele s-au dovedit incapabile să se dezvolte. Ce-i drept, în decursul mileniului care îi desparte pe Thales și Pitagora de pieirea Imperiului Roman de Apus, unii dintre gânditori se dovedesc a fi de o profunzime excepțională. Indiscutabil, Aristotel și Arhimede fac parte dintre marii maeștri ai omenirii. Și școala din Alexandria, un anumit timp, părea să asigure un progres continuu în domeniul științelor naturii. Dar nimic nu demonstrează mai clar încetarea studiului naturii la greci și latini decât simplul fapt că peste patru sute de ani după Aristotel – interval de timp egal cu perioada dintre Roger Bacon și Newton – a putut să apară Plinius, acest compilator de informații neverificate, ... ca și cum Herodot și Tacit ar fi făcut schimb de locuri.

Știu că mă vei întreba: „Dar de ce primii creștini n-au creat știința?" Pentru că aveau altceva de făcut. Probabil că, în general, creștinul nu are timp să se ocupe de știință, deoarece s-a dăruit întru totul ascezei, deși numai el posedă toate datele necesare pentru o știință adevărată. Ulterior, dezvoltarea științei creștine a fost împiedicată de obstacole pur istorice, aceleași care, *în general*, în condițiile oricărei credințe, au împiedicat dezvoltarea științei. Dar pe lângă aceasta, creștinismul de început, deși înalt și pur, era totuși prea sărac în cuvinte față de ceea ce posedau asceții. În Biserica de început, oamenii încă nu aveau timp să reflecteze și să-și articuleze trăirile, de fapt, viața alerga prea repede pentru ca ei să se ocupe de știință; prea eshatologică era simțirea vieții pentru ca ei să se ocupe de imaginea trecătoare a acestei lumi, gata-gata să se topească și să se prăbușească. Dar ideea

de Providență ca guvernare directă de către Dumnezeu a vieții lumii era deja vie și clară. Asemeni autorului psalmului 103, vechii creștini contemplau cu bucurie pioasă unitatea și legitatea armonioasă a lumii: „Cât s-au mărit lucrurile Tale, Doamne, toate cu înțelepciune le-ai făcut! Umplutu-s-a pământul de zidirea Ta". Oare cuvintele Sfântului Clement Romanul[310] nu reprezintă o dezvoltare somptuoasă a acestei teme? Ascultă:

„Să ne ațintim privirile spre Tatăl și Creatorul întregii lumi și să reflectăm la mărețele și desăvârșitele Lui daruri și la binefacerile Sale. Să-L privim cu mintea și să pătrundem cu ochii sufletului în voința Lui cea îndelung-răbdătoare; să ne gândim cât e El de blând cu întreaga Lui creație. Cerurile, care se clatină la porunca Lui, I se supun; iar ziua și noaptea își săvârșesc fuga hărăzită fără să se împiedice una pe alta. Soarele și Luna, ca și horele stelelor, după orânduiala Lui se rotesc în hotarele stabilite de El, în același gând, fără vreo abatere. Glia care rămâne grea, καρποφοροῦσα, la vrerea Lui, la soroacele hotărâte, produce hrana din belșug pentru oameni și pentru toate viețățile pământului, fără să se împotrivească sau să schimbe ceva din cele poruncite de El. Hotarele cele nedescoperite ale abisurilor și cele nepovestite ale adâncurilor se țin prin aceleași porunci. Întinderea, ... apelor mării nemărginite, unite prin prevederea Lui în adunări, nu trece de îngrăditurile ce i s-au pus, ci face așa cum i s-a statornicit. Doar a spus El: «Până aici vei veni și mai departe nu te vei întinde, aici se va sfărâma trufia valurilor tale» (Iov 38, 11). Oceanul, care e de netrecut pentru oameni, și lumile aflate dincolo de el[311], prin aceleași legi ale lui Dumnezeu sunt conduse. Anotimpurile: primăvara, vara, toamna și iarna vin în pace unele după altele. Șirul vânturilor, fiecare la timpul lui, își face slujirea fără vreo nesocotire. Izvoarele nesecate, făcute pentru folosința și sănătate, își dau din belșug sânul pentru viața oamenilor. În sfârșit, cele mai mici viețuitoare își formează comunitățile în unire și pace. Tuturor le-a poruncit să viețuiască în bună înțelegere și pace Marele Creator și Stăpânul a toate, care ne face bine la toți, mai ales nouă, celor care căutăm scăpare la îndurarea Lui prin Domnul nostru Iisus Hristos, Căruia I se cuvine slava și mărirea în vecii vecilor. Amin."

Da, este dezvoltarea vechii teme biblice, dar câte noi aprofundări sunt aici! *Acolo* atenția se îndrepta spre ceea ce are natura de efect, spre ceea ce pare a încălca normalitatea cursului ei, spre ceea ce cărțile de popularizare numesc „minuni ale naturii"; aici, dimpotrivă, se are în vedere legitatea în cotidian, universalitatea Logosului. *Acolo* inspirația surprinde prin tumultuozitate, aici prin seninătate; *acolo* puterea și slava lui Dumnezeu erau lăudate într-o inspirație zgomotoasă, aici blândețea și răbdarea Lui sunt lăudate în imnuri molcome. *Acolo* natura apărea și dispărea printr-un singur gest al Creatorului, aici se supune legilor sale, date de Creatorul și Tatăl ei, comune pentru întregul univers și chiar pentru necunoscutele lumi de dincolo de ocean[312]. Într-un cuvânt, de la forța stihială atenția a trecut la legitatea rațională a naturii. Percepția naturii a devenit mai interiorizată, mai sinceră și mai pătrunzătoare.

Și pe măsură ce avansăm, tot mai profundă este cunoașterea părții lăuntrice a naturii. Celebrul *Imn pentru Hristos Mântuitorul* al lui Clement Alexandrinul – dedicat, de altfel, omenirii și nu naturii – respiră un nou sentiment al ființei: certitudinea calmă și de nezdruncinat a faptului că, fără vrerea lui Dumnezeu, nu cade nici un fir de păr din cap. Iată acest imn[313]:

„Îmblânzitor al asinilor sălbatici
Aripă a puilor ce zboară drept
Cârmă de nezdruncinat a tinerilor
Păstor al mieilor împărătești!
Copiii Tăi nevinovați
Adună-i
Să Te slăvească-n sfințenie
Sincer să Te cânte
Cu buzele lor curate
Pe Tine, căpetenie a copiilor, Hristoase!
Împărat al sfinților
Cuvinte suveran
Al Tatălui celui de sus,
Dătător al înțelepciunii
Tăria celor ce suferă
Stăpânul veșniciei...
Al seminției muritoare
Mântuitorule Iisuse!
Păstor și Făptuitor,
Cârmă, Frâu
Aripa cerească
A turmei sfinte!
Pescar al oamenilor
Mântuiți de Tine
Pescar al peștilor curați
Prinși cu nada cea mai dulce
În valurile dușmănoase
Ale mării necinstei!
Du-ne, Stăpâne
Pe noi, oile raționale!
Du-ne, Sfinte
Împărate al copiilor neprihăniți!
Du-ne pe calea lui Hristos
Tu ești Calea cerească,
Cuvântul veșnic
Veacul nemărginit
Lumina veșnică,
Izvorul îndurării
Ocârmuitorul virtuții
Viața preacurată
A cântăreților lui Dumnezeu, Hristoase Iisuse!
Laptele ceresc
Din cele mai dulci sânuri
Ale Fecioarei celei pline de har
E revărsarea Înțelepciunii Tale!
Noi, sufletele Tale
Hrănite de buzele gingașe,
Pline
De răsuflarea gingașă
A pieptului Matern
Cântece simple
Imnuri nevinovate
Împăratului Hristos

Drept sfântă răsplată
Pentru învățătura vieții
Îi cântăm laolaltă
Cântăm simplu
Pe tânărul Suveran
Voi, chip al păcii
Copii ai lui Hristos
Oameni sfinți
Cântați-l laolaltă pe Dumnezeul păcii!

Acest ansamblu de idei monoteiste despre Providența și despre legitatea făpturii se repetă în toată patristica ulterioară, în special cu o nuanță apologetică, adică pentru „cei din afară", pentru „străini". Când este orientat spre „ai săi", spre cercul intim, sincer, față de care îți poți deschide sufletul, atunci este lăsat liber nu doar sentimentul iubirii pentru Creatorul și Ziditorul, ci și pentru însăși făptura. O milă acută, nemărginită și fiorul unei pioase iubiri pentru „întregul Adam primordial" îi încearcă inima ascetului atunci când s-a debarasat de carapacea păcatului. Când murdăria este spălată de pe suflet printr-o nevoință îndelungată, printr-o renunțare continuă, printr-o lungă „scrutare a sinelui", atunci, în fața conștiinței înnoite și purtătoare de duh, făptura lui Dumnezeu se arată ca o ființă autonomă și suferindă, sublimă și murdărită, ca un prinț rătăcit al lui Dumnezeu. Numai creștinismul a dat naștere unei iubiri nemaivăzute până atunci pentru făptură și a pricinuit inimii rana milei drăgăstoase pentru tot ce există. „Sentimentul naturii", dacă prin aceasta înțelegem atitudinea față de făptura *însăși*, nu față de formele ei, dacă vedem în el ceva mai mult decât o plăcere exterioară, subiectivă și estetică în fața „frumuseții naturii", acest sentiment, deci, este în întregime creștin și în mod categoric nu poate fi conceput în afara creștinismului[578], căci el presupune sentimentul realității făpturii. Dar acest sentiment al naturii nu a luat și nu ia naștere în sufletele *homoiousian*-iștilor „temperați", aflați pe poziții protestante, care raționalizează totul, care favorizează rațiunea, ci apare la nevoitorii care înfrânează rațiunea, la asceții riguroși, la înfăptuitorii nevoinței, la adepții *homoousiei*.

O asemenea atitudine față de făptura nu a devenit posibilă decât atunci când oamenii au văzut nu simpla cochilie a demonilor, nu doar o emanație oarecare a Divinității și nu apariția Ei fantomatică, precum apariția curcubeului în stropii de apă, ci o creatură a lui Dumnezeu, autonomă, independentă și responsabilă, iubită de Dumnezeu și capabilă să răspundă iubirii Lui. Dimpotrivă, toate celelalte reprezentări care par a glorifica făptura o reduc în realitate la nimic: independența ei, existența ei proprie, deci autonomia ei liberă sunt pure iluzii. Făptura ca atare nu este absolut nimic și reali nu sunt decât demonii sau „substanța" aflată la baza acestui nimic, o substanță necunoscută și implacabilă; dar și demonii și substanța, neavând „temeiul de sine" al iubirii trinitare, nu sunt absolute și, de aceea, sunt iarăși iluzorii. Orice concepție despre lume situată în afara creștinismului este acosmică și ateistă în esența sa profundă, pentru ea nu există nici Dumnezeu, nici lumea.

„Dumnezeu nu poate înceta a fi Dumnezeu, așa cum triunghiul nu poate face ca suma unghiurilor sale să nu mai fie egală cu suma a două unghiuri

drepte"[515]; egoismul divin, iată ce l-a transformat pe Dumnezeu în demon. Dimpotrivă, ideea creștină de Dumnezeu ca Iubire Esențială, ca Iubire în interiorul Sinelui Său și, de aceea, în afara Sa, ideea de smerenie a lui Dumnezeu, de auto-kenoză a lui Dumnezeu, manifestată mai întâi în creația lumii, adică în punerea alături de Sine a unei existențe autonome, în dăruirea libertății de a se dezvolta conform legilor proprii și, prin urmare, în limitarea benevolă a Lui Însuși, deci ideea de smerenie a lui Dumnezeu, ideea de auto-micșorare a lui Dumnezeu, spun, a permis pentru prima oară să se recunoască și că făptura este independentă și, în consecință, responsabilă moral față de Dumnezeu. În lumea antică nu putea exista ideea de responsabilitate morală a făpturii față de Dumnezeu pentru că nu exista ideea libertății făpturii. Hristos, împlinind ideea de smerenie a lui Dumnezeu până la limita sa extremă, Dumnezeu, intrând în lume, lasă deoparte imaginea slavei Sale și ia chipul făpturii Sale (*Filipeni* 2, 6-8), se subordonează legilor de viață ale făpturii[516], nu violează cursul lumii, nu doboară lumea cu fulgerul și n-o surzește cu tunetul, cum concepeau păgânii aceste lucruri (să ne amintim măcar de Zeus și Semele), ci doar lucește în fața ei ca o lumină afieasă, atrăgând spre Sine făptura păcătoasă și obosită, îndemnând-o la înțelepciune, dar nepedepsind-o. Dumnezeu iubește făptura Sa și suferă pentru ea, suferă din pricina păcatului ei. El întinde mâinile spre făptura Sa, o roagă, o cheamă, așteaptă să vină la El fiul rătăcit. Iar omenirea, aflată în fruntea făpturii, este responsabilă pentru ea față de Dumnezeu, la fel cum un om este responsabil pentru altul.

Desigur, aici nu este exprimată exact ideea dogmatică, dar am procedat așa cu bună intenție, pentru că astfel trăirile sunt prezentate într-o formă mai grosieră, deci mai vizibilă.

Speranța mântuirii și înnoirii făpturii, sentimentul chinuitor al responsabilității libere față de făptură, mila acută pentru ea, conștiința profundă a propriei neputințe, neputință rezultată din păcat și necurăție, invadează răscolitor sufletul ascetului, ajungând până la izvorul ascuns al lacrimilor. Noi, cei răscumpărați, care am primit totul de la Dumnezeu și suntem îngropați în păcat, adeseori nici măcar nu mai vedem lumea din cauza acestui păcat, deși „Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică. Căci n-a trimis Dumnezeu pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca să se mântuiască, prin El, lumea" (*Ioan* 3, 16-17), deși Hristos, chiar în momentul triumfal al vieții Sale pământești, le-a poruncit ucenicilor Săi: „Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura, πάσῃ τῇ κτίσει" (*Marcu* 16, 15), deși avem „nădejdea ... care a fost propovăduită la toată făptura de sub cer, ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν" (*Coloseni* 1, 23), deși „făptura așteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu, căci făptura a fost supusă deșertăciunii – nu de voia ei, ci din cauza aceluia care a supus-o – cu nădejde, pentru că și făptura însăși se va izbăvi de robia stricăciunii, ca să fie părtașă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu. Căci știm că toată făptura împreună suspină și împreună are dureri până acum. Și nu numai atât, ci și noi, care avem pârga Duhului, și noi înșine suspinăm în noi, așteptând înfierea, răscumpărarea trupului nostru" (*Romani* 8, 19-23).

„Iubirea naturii... Dar ascetismul, dar fuga de natură?", auzi obiecții ale oamenilor de lume. Drept răspuns, afirm anticipat că în literatura laică spiritul ascetismului creștin a rămas cu totul neînțeles și ceea ce se spune despre el este superficial și nefundat. Cuvintele scriitorilor laici despre exercițiul spiritual, în marea lor majoritate, sunt vorbe „jalnice", de altfel provocate, în parte, de nepriceperea adversarilor lor eclezについては și, în parte, de imposibilitatea de a vorbi despre experiența ascetică în afara experienței însăși. De aici provine faptul că de obicei nu se observă diferența esențială dintre ascetismul creștin și cel al altor religii, mai ales al hinduismului. Desigur, nu este dificil de „demonstrat" identitatea acestora, de comparat câteva cuvinte disparate și expresii luate din context. Dar cine a pătruns în esența lăuntrică a acestor tipuri de ascetism va spune că nu există nimic mai contrar decât ele. Acel ascetism este o fugă, acesta este o strategemă; acela este trist, acesta este plin de bucurie. Acela se bazează pe vestea rea despre răul care domină în lume, acesta, pe vestea bună despre biruința asupra răului din lume. Acela dă superioritate, acesta – sfințenie. Acela izvorăște din om, acesta de la Dumnezeu. Aceluia îi repugnă făptura, deși tinde fără voie spre răul ei, urmărind să capete puteri magice asupra ei; acesta este îndrăgostit de făptură, deși urăște păcatul care o roade, și ascetul nu are nevoie de puteri magice, pentru că făptura curățită prin har va scutura jugul heteronomiei păcatului și va putea trăi singură, după modelul de existență care i s-a dat dintotdeauna. Pentru acel ascetism totul este fantomatic și sublim pe din afară, pe când în interior este imund și plin de putregai; pentru acesta, totul este plin de realitate, iar frumusețea vizibilă este „tină" și putreziciune față de ceea ce se ascunde în tainițele făpturii create de Dumnezeu. Pentru acel ascetism făptura este aservită cauzei sale; pentru acesta, ea se determină în mod liber în raport cu Creatorul și Tatăl. Pentru acel ascetism moartea este un element constitutiv al vieții făpturii; pentru acesta, ea e o nebunie, un fenomen contingent, retezată de la rădăcină de către Hristos. Acel ascet pleacă pentru a pleca, se ascunde; acesta pleacă pentru a deveni curat, pentru a o învinge. Acela închide ochii la făptură, acesta se străduiește să și-i limpezească, pentru a vedea mai clar. Nu există nimic mai opus decât aceste două tipuri de ascetism. Disperarea și triumful, deprimarea și bucuria, iată ce se distinge de la bun început[517].

Dar cu cât nevoința este mai profundă, cu atât mai clar se observă aceste elemente specifice ale atitudinii creștine față de făptură în general și față de om în special. Creștinul care nu acceptă nevoința până la sfârșit, care continuă să rămână „din lume"[518], creștinul care nu este capabil și nu caută să fie „mai presus de vârsarea lumii"[519] poate huli făptura lui Dumnezeu, se poate strâmba cu dezgust la unul sau altul dintre fenomenele naturale, fudulindu-se de el. Vezi și tu că intelectualitatea este cea căreia îi repugnă căsătoria. *Sonata Kreutzer* a lui L. Tolstoi, această operă tipic intelectuală, nu este în același timp și urâtă și blasfemie? Oare atitudinea condescendent-dezgustată și, în esență, murdar scârbită față de trup din partea oamenilor cu o concepție „științifică" despre lume nu neagă acest trup în profunzimea sa tainică, în rădăcina sa mistică? Ascetismul nu este recunoscut pentru că

esența lui este ideea de îndumnezeire[520], este ideea – îmi îngădui să utilizez o expresie compromisă de eretici – de *trup sfânt*.

Intelectualii îi reproșează concepției eclezistice un dualism metafizic și nu observă că aruncă asupra Bisericii minciuna propriului lor dualism[521]. Or, teologia patristică, într-o manieră foarte netă, dezvoltă adevărul că viața veșnică nu este numai a sufletului, ci și a trupului: astfel, după Sf. Grigorie de Nyssa, ἡ ζωὴ αὕτη οὐ τῆς ψυχῆς ἐστι μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ σώματος[522]. Nu doar „sufletul creștinului" devine „părtaș naturii divine, κοινωνὸς θείας φύσεως γένηται"[523], ci și trupul: omul se unește cu Dumnezeu spiritual și trupește. Cum spune Simeon Noul Teolog, „*homo Deo spiritualiter corporaliterque unitur*"[524] etc. Curăția minții deschide privirea asupra lumii de sus și, astfel, îl structurează pe om în întregime. Se luminează sufletul, se luminează și trupul: sufletului sfânt îi este conjugat și un trup sfânt.

Stâlpii concepției eclezistice despre viață, Sf. Irineu de Lyon, Sf. Metodiu al Patarelor, Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Ioan Hrisostom și mulți alții au exprimat această idee cu atâta claritate și o susțin cu asemenea fermitate, încât cititorul care privește ascetismul cu ochii scriitorilor laici care vorbesc despre ascetism sau din ignoranță, sau din rea voință la adresa Sfintei Biserici – acest cititor, deci, nu poate să nu rămână stupefiat.

Ideea de trup sfânt...

O servesc posturile, și din aceeași pricină lăuntrică, în virtutea căreia sunt respinse posturile, intelectualitatea *se rușinează* de mâncare. O face sincer, și groaznic e tocmai faptul că o face sincer. Intelectualul nu se pricepe nici să mănânce, nici să guste, nu știe nici măcar ce înseamnă să guste, ce înseamnă mâncarea *sfințită*; nu „gustă" darul lui Dumnezeu, nici măcar nu „mănâncă" mâncarea, ci „înfulecă" substanțe chimice. Se îndeplinește o simplă „funcție fiziologică" animalică, chinuitor de rușinoasă, și această „funcție" le repugnă, se rușinează de ea. Se rușinează și totuși o fac. Iată de ce intelectualul mănâncă și se căsătorește cu cinism provocator, atentează la pudoarea lui și a altuia. Nu are în suflet liniște și pace, ci doar agitație și deprimare, este primul semn al sufletului lipsit de har, nerecunoscător față de viață, care refuză darul neprețuit al lui Dumnezeu, care dorește cu orgoliu să reorganizeze *în felul lui* întreaga existență.

Pentru a marca în ce măsură această repulsie a simțirii intelectuale a lumii sau, mai degrabă, a nesimțirii intelectuale a lumii este diferită de atitudinea bisericească, voi aminti câteva canoane referitoare la viața trupului, adică regulile bisericești ce stabilesc atitudinea credinciosului față de trup, subliniind că această expresie a conștiinței bisericești nu este dată de cine știe ce eudemoniști, ci de asceți și de luptătorii pentru ideea ascetismului.

Iată canoanele Sfinților Apostoli[525]:

Canonul 5. Episcopul sau prezbiterul sau diaconul să nu își alunge soția sub pretextul pietății. Și dacă o alungă, va fi excomunicat din comuniunea bisericească; dacă se încăpățânează, va fi scos din cinul preoțesc".

Canonul 51. Dacă cineva, un episcop sau prezbiter sau diacon sau altul din bisericesc se ferește de căsătorie și de carne și vin și asta nu întru fapta abținerii, ci din silă, uitând că totul e foarte bun și că Dumnezeu, creându-i pe oameni, i-a

făcut bărbat și femeie, astfel că acela hulește și clevetește creația, sau se va îndrepta, sau va fi scos din cinul preoțesc și excomunicat din Biserică. La fel se va proceda și cu mirenii".

Și mai ferme sunt canoanele Sinodului local de la Gangra. „Sinodul care a avut loc la Gangra, în cadrul mitropoliei din Paflagonia, relatează Zonaras și Balsamon[526], a fost după întâiul Sinod de la Niceea, împotriva unui oarecare Eustațiu și a complicilor lui care, clevetind căsătoria legitimă, spuneau că nici un om căsătorit n-are speranța în mântuire de la Dumnezeu. Dându-le crezare, bărbații își alungau soțiile și femeile își părăseau bărbații, voind să trăiască o viață castă; apoi, nesuportând viața neprihănită, cădeau în preacurvie. Adepții lui Eustațiu împânzeau și alte învățături contrare tradiției Bisericii și obiceiului, își însușeau ofrandele bisericești, iar soțiile se îmbrăcau la ei în straie bărbătești și își tăiau părul. De asemenea, porunceau să se țină post și în zilele de duminică, iar posturile stabilite de Biserică le respingeau și mâncau, respingând carnea, iar în casele oamenilor căsătoriți nu voiau nici să se roage, nici să se împărtășească, le întorceau spatele preoților căsătoriți și disprețuiau, ca fiind necurate, locurile în care se aflau rămășițele mucenicilor și îi condamnau pe acei care aveau bani și nu îi împărțeau, spunând că pentru ei nu mai poate fi speranță de mântuire; mai prescriau și învățau încă multe alte lucruri. Așadar, împotriva lor Sfinții Părinți, adunându-se, au statornicit canoanele care urmează..."

Iată câteva dintre aceste reguli[527]:

„*Canonul 1*. Dacă cineva condamnă căsătoria și îi repugnă femeia credincioasă și pioasă, care se împreunează cu soțul ei, dacă o dojenește spunându-i că n-ar putea ajunge în împărăție, acela să fie anatema.

„*Canonul 4*. Dacă cineva judecă despre un prezbiter căsătorit că nu se cuvine să se împărtășească din darurile aduse de acesta la liturghia pe care o săvârșește, anatema asupra lui.

Canonul 9. Dacă cineva rămâne cast sau se abține de la căsătorie pentru că îi repugnă și nu de dragul bunătății și sfințeniei castității, să fie anatema".

„*Canonul 10*. Dacă cineva dintre cei casți în numele Domnului se va crede mai presus de cei căsătoriți, să fie anatema".

„*Canonul 14*. Dacă vreo femeie, repugnându-i căsătoria, vrea să-și părăsească bărbatul și să plece, să fie anatema".

Și multe altele. Asemenea anateme au fost puse și asupra celor care condamnă straiele din mătase și pe cele „frumoase", asupra celor cărora le repugnă carnea, asupra celor care își scornesc arbitrar posturi duminica etc.[528]

Iată exemple ale felului cum Biserica privește viața dată de Dumnezeu și manifestările ei. Intelectualul, omul rațiunii care trăiește *homoousia*, „iubește" cu vorba lumea întreagă și consideră *totul* „firesc", dar în realitate urăște întreaga lume în viața ei *concretă* și ar vrea s-o distrugă pentru a pune în locul ei noțiunile rațiunii *sale*, adică, în esență, eul său care se afirmă singur, și îi repugnă tot ce e firesc, deoarece firescul este viu și, de aceea, concret, imposibil de cuprins în noțiuni, iar intelectualul nu vrea să vadă pretutindeni viața, ci doar artificialul, doar formule și noțiuni, pretinzând în plus ca acestea să fie *ale lui*. Secolul al XVIII-lea, care a fost prin excelență secolul intelectualității, numit nu fără temei „Secolul Iluminismului" – desigur al „iluminismului"

intelectual –, și-a stabilit în mod conștient drept scop: „Totul să fie artificial, nimic natural!" Natură artificială, sub forma grădinilor tunse, moravuri artificiale, statalitate artificială, revoluționară, religie artificială. Kant, acest mare reprezentant al intelectualismului, a încununat această aspirație spre artificial și mecanic, fără să aibă (de fapt, nici nu putea avea, conform concepției lui) nimic natural în el, începând cu deprinderile de viață și terminând cu principiile superioare ale filozofiei. Dacă doriți, această mecanizare a întregii vieți are o latură a ei, teribilă și grandioasă, adierea lui Lucifer căzut; iar toate aceste născociri, desigur, se mențin totuși doar prin acel spirit creator pe care îl fură de la viața dăruită de Dumnezeu. Același lucru trebuie să-l spunem și despre contemporanii care desăvârșesc doctrina lui Kant.

Cu totul altfel privește viața ascetul „Înțelept". Deși nu consideră că ordinea existentă ar fi „naturală", ci că este o pervertire a naturii, el iubește lumea cu o dragoste autentică, și murdăria care a copleșit-o o suportă cu îndurare și o acoperă cu blândețea sa. „Iubindu-i pe toți oamenii, cum spune avva Talasie[529], el nu iubește nimic din ce este omenesc", adică din ceea ce îi este propriu omenirii păcătoase; dezvoltând această idee după concepția Sfinților Părinți, putem spune că „iubind întreaga făptură, el nu iubește nimic din ce-i al făpturii", adică din ce-i este propriu făpturii decăzute. Nimic nu trebuie să-l dezguste și să-l irite, nici măcar propria persoană și propriile slăbiciuni[530]. Bunătatea sufletului, care, de altfel, nu exclude uneori nici mânia sfântă, dar fără iritare, fără nervozitate, fără ieșiri isterice – iată care este dispoziția sufletească egală cu sine și constantă a ascetului. El trăiește cumpătat și pașnic, îndeplinindu-și, precum soarele, nevoința[531].

Și cu cât mai sus se înalță ascetul creștin pe calea sa, în lumea de sus, cu atât mai clar se luminează ochiul lui lăuntric, cu atât mai profund coboară Duhul Sfânt în inima lui, cu atât mai limpede vede ascetul miezul interior și nespus de prețios al făpturii, cu atât mai viu se aprinde în sufletul său mila față de pruncul rătăcit al lui Dumnezeu. Iar atunci când asupra sfinților în elanurile lor sublime de rugăciune coboară Duhul, ei erau luminați de o dragoste orbitoare și strălucitoare pentru făptură. Însăși Preasfânta Stăpână i-a descoperit unuia dintre aleșii ei că „pustnicia înseamnă a te consacra rugăciunii pentru lumea întreagă"[532].

Ascetismul ca fapt istoric este continuarea directă a harismatismului; în esență, asceții sunt harismaticii timpurilor noi, iar harismaticii au fost cei dintâi asceți. Legătura dintre pneumatoforie și ascetism este neîndoielnică[533]. Și tocmai printre harismatici și asceți se pot găsi exemplele cele mai frapante ale acelui sentiment pe care nu mă pricep să-l numesc altfel decât îndrăgostire de făptură.

Iată de ce în *Canonul cel Mare al cuviosului părintelui nostru Andrei Criteanul și Ierusalimiteanul*, adică în momentele de fermă pocăință și autobiciuire, când latura ascetică a ortodoxiei ajunge în punctul ei maxim, conștiința ne biciuiește smintindu-ne fărădelegea comisă față de *trup*:

„O, cum m-am luat la întrecere cu Lameh
ucigându-mi sufletul ca pe un bărbat,
mintea ca pe un tânăr,

trupul ucigându-mi-l ca pe fratele meu
precum Cain ucigașul dintâi, cu pornirile mele cele pătimașe"[534].

Este unul dintre nenumăratele strigăte scoase de sufletul care se căiește. Pervertirea organismului făpturii este considerată drept un mare păcat, iar trupul este numit *frate*, la fel cum, multe secole după aceea, Francisc de Assisi i se adresa trupului său numindu-l „frate asin" și la fel cum cuviosul Serafim din Sarov numea trupul „*prietenul nostru*". „Nu trebuie, spunea el, să iei asupra ta nevoințe peste măsură, trebuie să ne străduim ca *prietenul* nostru, trupul, să fie credincios și capabil de săvârșirea virtuții".

Este aceeași idee care, în alt ton, răsună în rânduiala înmormântării:

„Plâng și mă tânguiesc
când mă gândesc la moarte
și văd frumusețea noastră zidită după chipul lui Dumnezeu zăcând
fără chip și fără suflare"[535]

sau încă,

„Plâng și mă tânguiesc
când mă gândesc la moarte
și văd în mormânturi zăcând
frumusețea noastră, zidită după chipul lui Dumnezeu,
fără formă, fără slavă, fără înfățișare
Ἴδε τὴν κατ' εἰκόνα Θεοῦ πλασθεῖσαν ἡμῖν ὡραιότητα ἄμορφον
ἄδοξον μὴ ἔχουσαν εἶδος[536]

Ce minune, ce taină este aceasta, ce s-a făcut cu noi?
Cum ne-am dat stricăciunii?
Cum ne-am înjugat cu moartea?"

Sau încă

„*Chipul slavei Tale negrăite sunt*
deși port rănile păcatelor,
εἰκών εἰμι τοῦ ἀρρήτου δόξης σου εἰ καὶ στίγματα φέρω πταισμάτων"[537]

Care este această frumusețe zidită după chipul lui Dumnezeu, ἡ κατ' εἰκόνα Θεοῦ πλασθεῖσα ὡραιότης? Din cântarea citată rezultă, fără îndoială, că este cea care zace în „mormânturi", fără chip, fără formă, pervertită. *Trupul* nostru este această frumusețe, acest chip al slavei negrăite a lui Dumnezeu, εἰκὼν ἀρρήτου δόξης. Aceasta este înțelegerea liturgică a chipului lui Dumnezeu care, trebuie s-o spunem, îi este proprie și poporului rus și care s-a exprimat cel mai evident în lupta unanimă împotriva rasului bărbii[538]; această înțelegere a chipului lui Dumnezeu își găsește confirmarea în literatura patristică. Astfel, Tertulian[539] și Fericitul Augustin[540] vedeau chipul lui Dumnezeu din om, asemănarea omului cu Dumnezeu, tocmai în *trupul* omului.

De altfel, aceste citate sunt luate la întâmplare. S-ar putea scrie o carte întreagă despre ideea de trup ca principiu absolut prețios în literatura liturgică. Nici până acum nu avem o teologie liturgică, adică o sistematizare a ideilor teologice pe care le cuprinde cultul nostru. Și tocmai aici este conștiința vie de sine a Bisericii, pentru că liturghia este *floarea* vieții Bisericii și totodată rădăcina și sămânța ei. Ce bogăție de idei și de noțiuni noi în

domeniul dogmaticii, ce abundență de profunde observații psihologice și de indicații morale ar putea colecționa de aici chiar și un cercetător nu prea perseverent! Da, teologia liturgică își așteaptă artizanul.

Dumnezeu și lumea, duhul și trupul, fecioria și căsătoria sunt antinomice, se află unele față de altele într-o relație ca de la teză la antiteză. Pentru o privire religioasă superficială, această antinomie ar putea trece aproape neobservată; în esență, astfel sunt reduse la zero și teza, și antiteza. Cine nu a fost luptat și nu are în spatele lui o nevoință săvârșită nu înțelege nici frumusețea lăuntrică a tezei, nici a antitezei. Astfel, pentru o credință lipsită de profunzime, desfrânarea este ceva de felul căsătoriei, iar căsătoria se deosebește prea puțin de desfrânare: ambele sunt reduse la un fel de semi-căsătorie, de semi-desfrânare; doar nu degeaba *o parte* a acestei lumi religioase lipsite de profunzime este numită „societate", dar pe drept ar trebui să se numească nu „lumină" și nici „întuneric", ci semi-societate.* Întreaga intelectualitate, în esența ei mistică, nu este decât *demi-monde* – sau cel puțin adevăratul ei suveran, cel care dă tonul, este această *demi-monde*". Acesta este sentimentul inevitabil al sufletelor care s-au lipit de pământ.

Dar pe măsura spiritualizării persoanei, în conștiință apare frumusețea unuia sau altuia dintre termenii antinomiei: aceasta se ascute, teza și antiteza devin tot mai puțin compatibile în rațiune, se exclud reciproc tot mai radical, dar în același timp, pentru conștiința religioasă superioară, antinomia se dovedește a fi o valoare spirituală lăuntric unică, lăuntric integră. Oricare ar fi jumătatea de antinomie pe care o acceptă ascetul spiritualizat, celălalt termen al ei de polaritate complementară se fixează în conștiință cu o forță direct proporțională cu înălțimea spirituală a receptorului. În particular, numai fecioria autentică este capabilă să înțeleagă în întregime importanța căsătoriei. Înălțimea poate fi apreciată numai de la înălțime: munții cresc în fața ochilor noștri pe măsură ce urcăm tot mai sus pe culmea de vizavi. La fel, numai de la înălțimea unei conștiințe feciorelnice poate fi înțeleasă sfințenia căsătoriei și modul cum se diferențiază ea calitativ de desfrânare: numai o feciorie autentică, harică înțelege căsătoria nu ca „instituție" a vieții civile, ci ca un așezământ ale cărui începuturi se trag de la Dumnezeu. Și dimpotrivă, numai o căsătorie curată, numai o conștiință harică a căsătoriei permite să se înțeleagă importanța fecioriei: numai un om căsătorit înțelege că monahismul nu este o „instituție" a structurii eclezastico-juridice, ci un așezământ al lui Însuși Dumnezeu, care se deosebește *calitativ* de burlăcie. Acestea sunt valabile și pentru alte laturi ale vieții trupești[541].

Să trecem acum la problema generală a făpturii. Apare aceeași antinomie. Dau câteva exemple concrete.

De pildă Origen, ascetul numit „Adamantinul" pentru nevoințele sale, care nu cheltuia mai mult de 4 oboli (aprox. 15 copeici) pe zi și asta în Alexandria, unde viața era scumpă, un ascet care adeseori veghea și

* În original, joc de cuvinte bazat pe pluralitatea de sens a vocabulei *svet*, care poate însemna și lumină, și lume, și (înalta) societate (n.t.)

postea riguros, întâi-învățătorul înduhovniciților, și care, cum se spune, de dragul Împărăției Cerurilor, chiar s-a castrat. Completarea rațională a celor spuse ar trebui să fie tira pentru făptură. Dar nu se întâmplă așa în antinomicitatea vitală și vie. Ascultă-l! (Îți amintesc doar că, în opinia lui Origen, aștrii cerești sunt trupurile îngerilor care au acceptat de bunăvoie să se supună deșertăciunii de dragul servirii procesului cosmic și restaurației universale).

> Privește acum, aproape că strigă ascetul-filozof[542], într-un entuziasm al rugăciunii, privește acum aceste ființe (aștrii cerești), supuse deșertăciunii nu de bunăvoie, ci după voința Celui care le-a supus, care se află în nădejdea făgăduinței, și gândește-te dacă nu cumva li se poate aplica următoarea exclamație a lui Pavel: «Doresc să mă despart de trup și să fiu împreună cu Hristos: și aceasta e cu mult mai bine» (*Filipeni* 1, 23). În tot cazul, eu cred că la fel ar putea să spună și Soarele: «Doresc să mă despart de trup și să fiu împreună cu Hristos, și aceasta e cu mult mai bine». Dar Pavel mai adaugă: «Dar este mai de folos pentru voi să zăbovesc în trup» (*Filipeni* 1, 24). Și Soarele într-adevăr poate spune: «E mai de folos să zăbovesc în acest trup ceresc și luminos de dragul revelației fiilor lui Dumnezeu». Aceleași lucruri trebuie să le gândim și despre lună și despre stele. Acum să vedem ce înseamnă libertatea făpturii și despărțirea de sclavie. Când Hristos va da împărăția lui Dumnezeu și Tatăl, atunci și aceste ființe însuflețite, împreună cu întreaga împărăție, vor fi date cârmuirii Tatălui. Atunci «Dumnezeu va fi totul în toate», dar aceste ființe țin de «toate», de aceea Dumnezeu va fi și în ele, ca și în toate.

Îmi vine în memorie încă un exemplu. „Soarele să nu apună peste mânia voastră" (*Efeseni* 4, 26), le scria apostolul Pavel efesenilor. Iată ce explicație pătrunzătoare dă cuvintelor apostolului Sf. Antonie cel Mare: „Și nu numai peste mânie, susține nevoitorul, ci peste orice păcat al nostru, deoarece *soarele ne poate osândi* pentru fapta de peste zi, pentru gândul nostru cel rău".[543]

Iată și un sfânt din Abisinia, Jafkeran-Egzie din Guguben[544], „arcașul preacurat și luminos", cum este numit în *Viața* lui:

În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, începem cu ajutorul Domnului nostru Iisus Hristos să scriem viața și nevoințele, și munca, și înfrânarea nu numai de pâine și apă, ci și de la vorbe deșarte, care omoară sufletul. Și să ne aducem aminte de bogăția răbdării arătată oamenilor; și ce a săvârșit el în taină cine să știe decât Ziditorul său? Noi vom povesti bunătatea părintelui nostru, sârguitorul în fapte Jafkeran-Egzie. Nu vom ajunge la jumătatea ei, ci vom descrie doar ce ne-a venit pe limbă sau ne-a sărit în ochi, cum spune Cartea Pildelor: «Este o mare ale cărei lungime, lățime și adâncime nu sunt cunoscute, și a venit o pasăre care se numește Ewir, cea mai mică din toate neamurile de păsări. Ea a venit în zbor și a băut din această mare». O iubiților, oare se va goli marea din cauză că a băut pasărea? Așa nu se golește și nu se deșartă viața acestui călugăr avvă, care este steaua evanghelică, fruntea stelelor strălucitoare, blând la inimă, *a cărui lacrimă era aproape de ochii lui pentru iubirea lui Dumnezeu, căci îl durea inima de toate: de oameni, de dobitoace și chiar de viermi*". „Cu adevărat, se spune în alt loc al *Vieții*, îl avem pe părintele nostru avva Jafkeran-Egzie rugător pentru noi, și nu numai pentru noi, ci pentru întregul univers, pentru rege și pentru mitropolit

ca să le dea credinţa ortodoxă creştinilor, s-o păstreze, păgânilor – să se convertească, întregii făpturi să-i se dăruiască milă şi îndurare... Şi îl cinsteau regii, malkyanenii, seiumii pentru sărăcia şi pustnicia lui. *Era înfricoşător pentru ei, ca un leu fioros.* Pe toţi cei care veneau la el îi mângâia spre bine. Casa lui era deschisă pentru toţi. Nevoinţele lui erau cele mai aspre... Postea zile şi nopţi întregi... A respins lumea de aici ca s-o capete pe cea de dincolo, şi-a astupat urechile ca să nu audă cuvinte deşarte, şi-a astupat ochii ca să nu zărească deşertăciunea, dorind să vadă faţa lui Iisus, Mirele Ceresc, şi să audă limpede dulcele Său glas. A încetat să mai vorbească cu oamenii, căci se simţea atras de dragostea pentru Dumnezeu, şi cu cei veniţi la el se înţelegea numai prin semne sau cu ajutorul alfabetului. „Pe urmă, povesteşte *Viaţa*, a început să facă grele nevoinţe, muncind, veghind, rugându-se, bătând mătănii, postind deseori în rugăciune, iar lacrimile îi curgeau şiroaie, se înfrâna şi îşi stăpânea limba. Oasele şoldurilor i s-au micşorat, pielea capului i s-a tăbăcit şi ochii i s-au întunecat de mulţimea lacrimilor, picioarele i s-au îngreunat de prea mult stat fără să se aşeze, s-a uscat cu totul, deoarece uitase de mâncare şi băutură. Fraţilor acestea le făcea la vedere, dar ce săvârşea el în taină nu ştie nimeni decât Ziditorul lui. În aceste trude şi-a petrecut şase ani. Apoi a pornit prin ţara lui Hamel şi s-a urcat pe muntele numit Asfarba. Aici a trăit un an, hrănindu-se cu ierburile pustiei, cu poamele copacilor şi cu rădăcini." În restul vieţii lui, „pe an mânca trei măsuri (*efa*) dar nu de pâine, ci de seminţe de iarbă, şi numai Dumnezeu, Creatorul lui, ştie dacă mânca el sau nu". Trei ani nu a băut apă (să nu uităm că pe arşiţă setea este foarte chinuitoare), mulţumindu-se să moaie în apă trei fire de buruiană, pe care şi le storcea în gură în timpul prânzului. „În zilele cu ploaie curăţa o piatră şi bea puţinul care se scurgea de pe ea." „Încă o nevoinţă duhovnicească: postea câte 40 de zile fără să bea şi fără să mănânce nimic, nici măcar frunze, cu excepţia sâmbetei. Aşa a postit de trei ori câte patruzeci de zile. Pricepe omule, dacă ai minte, de trei ori câte 40 nu vor fi fiind 120 de zile? Şi asta, cum ţi-am spus, nu de-a lungul unui an, ci trei ani la rând." „Încă o nevoinţă duhovnicească: Jafkeran-Egzie făcea câte 7 mii de închinăciuni pe oră, se învârtea precum o roată, iar numărul închinăciunilor ajungea la 42 000. Nu ştia de postul de trei zile, ci doar de cel de patru-cinci zile şi postea chiar cu săptămânile." O dată s-a dus pe insula Galela, un loc pustiu, fără oameni. Aici a trăit în post, rugăciune şi lacrimi trei ani, slăvindu-l pe Dumnezeu, s-a înfrânat trei ani, neavând pe cineva de ajutor nici la tăiatul lemnelor, nici la cărat apă, nici ca mângâiere, ducându-şi existenţa ca unul fără trup."

Astfel au fost nevoinţele acestui om, pe care *îl durea inima pentru vierme* care se ruga pentru făptură. Transcriu o povestire foarte semnificativă, din care reiese atitudinea sfântului faţă de făptură.

„Mai ascultaţi iară, ne invită *Viaţa*, ceva din măreţia acestui extraordinar avva Jafkeran-Egzie, steaua preacinstită. Era pe atunci un monah, un sfânt al lui Dumnezeu, cu numele de Zaharia. Trăia pe insula Galela, unde a sălăşluit cândva Sf. avva Jafkeran-Egzie. Se contemplau unul pe altul cu ochii duhovniceşti şi se iubeau foarte mult. O dată s-au înţeles, zicând: «Să ne întâlnim pe lacul Asaf, eu venind din Gnguben, tu din Galela, ca să ne mângâiem unul pe altul întru slava lui Dumnezeu». Şi au fixat ziua. Şi iată, s-a ridicat admirabilul Jafkeran-Egzie în Dabre Guguben şi s-a încălţat. S-a ridicat şi Sfântul lui Dumnezeu Zaharia pe insula Galela şi s-a încălţat. Şi amândoi, ca pe uscat, au pornit pe lac prin puterea Domnului Dumnezeului lor, s-au întâlnit în mijlocul lacului şi s-au îmbrăţişat duhovniceşte. Avva Zaharia s-a descălţat de sandale şi le-a scuturat de praf; s-a descălţat şi Jafkeran-Egzie şi şi-a găsit sandalele un pic umezite. I le-a arătat avva Jafkeran lui avva Zaharia spunând: «Fratele meu iubit, de ce sandalele mele sunt ude, iar de pe ale tale văd că scuturi praful? Spune-mi, te rog, iubitul meu». I-a răspuns Zaharia zicând: «Părinte, ridică-te să ne rugăm Domnului Dumnezeului nostru ca să ne dezvăluie de ce s-a găsit umezeală pe sandalele tale». Auzind aceasta, avva Jafkeran-Egzie a spus: «Fie cum zici tu». S-au ridicat amândoi şi s-au rugat. După rugăciune, avva Zaharia i-a spus lui avva Jafkeran-Egzie: «Părinte, nu datorită vredniciei mele mi s-a descoperit aceasta, ci pentru înălţimea rugăciunii tale. *Sandalele tale au fost umezite de apă pentru că tu ai ascuns boabele de orz ca să nu le mănânce păsările, pe când Dumnezeu este îndurător şi se îngrijeşte de toată făptura, dându-i hrană. De aceea ai găsit umezeală pe sandalele tale*». Auzind avva Jafkeran-Egzie aceasta, i-a spus lui avva Zaharia: «Tu, părinte, roagă-te pentru mine». Şi au petrecut în discuţii timpul până la amiază, după care s-au întors la mănăstirile lor. Admirabilul avva Jafkeran-Egzie a *încetat să mai ascundă de păsări* boabele de orz şi a continuat să se roage pentru aceasta. Peste câteva zile, s-a ridicat Sfântul avva Jafkeran-Egzie, s-a încălţat cu sandalele, ca mai înainte, înţeleşi duhovniceşte asupra zilei când se vor întâlni. Şi s-a ridicat avva Zaharia din insula Galela, şi-a luat sandalele în picioare, ca mai înainte. Şi au pornit amândoi pe lac ca pe uscat şi s-au întâlnit tot în locul acela. Şi descălţându-se amândoi de sandale, le-au scuturat de praf, iar sandalele Sfântului avva Jafkeran-Egzie nu mai erau umede..."

Este una dintre numeroasele istorisiri din *Vieţile* asceţilor. Mai în fiecare dintre ele este înfăţişată viaţa sfântului în sânul naturii, „cu fiarele", felul cum sălbăticiunile i se supun şi cum sfântul se îngrijeşte de ele; sunt frecvente minunile supunerii fiarelor sălbatice care îi slujesc pe asceţi[545]. *„A trăit cu fiarele"* – în aceste puţine cuvinte, care se întâlnesc atât de des în *Vieţile* sfinţilor asceţi, se exprimă întreaga esenţă a vieţii noi, împăcate, restabilite la un loc cu întreaga făptură. Iată adevăratul „hiliasm", la care nici măcar să viseze nu îndrăznesc adepţii moderni ai falsei idei hiliastice. Dar neavând suficient spaţiu, nu mai dau şi alte exemple, care pot fi găsite din abundenţă în *Vieţile* sfinţilor şi în patericuri.

Iată-l pe Herma, harismaticul ascet roman de la sfârşitul secolului I şi începutul celui de al II-lea. *Păstorul* său este scris în întregime în tonalităţi ascetice şi eshatologice. Dar şi aici severitatea înfrânării se combină cu un curaj uimitor, pătrunzător în trăirea frumosului.

„Cel care m-a educat, aşa îşi începe Herma *Păstorul*[546], m-a vândut unei oarecare Roda din Roma. Peste mulţi ani, am reînnoit cunoştinţa cu ea şi am început s-o iubesc ca pe o soră. După câtva timp, am văzut-o scăldându-se în Tibru, i-am întins mâna şi am scos-o din apă. Văzându-i frumuseţea, am reflectat

în sinea mea și mi-am zis: «Fericit aș fi dacă aș avea de soție o femeie atât de frumoasă și cu un asemenea caracter». Peste câtva timp, când mergeam spre Cumes și proslăveam lucrările lui Dumnezeu, zicându-mi cât sunt ele de mărețe, desăvârșite și puternice, am adormit în timpul unei plimbări. Și Duhul m-a răpit și m-a dus pe nu știu ce cărare, δι' ἀνοδίας τινός, pe care omul nu putea păși; locul era stâncos și apele îl făceau de netrecut. Și iată, trecând eu peste acel râu, ajung într-o vale, îngenunchez și încep să mă rog lui Dumnezeu, mărturisindu-i păcatele mele. În timp ce mă rugam, s-a deschis cerul și am văzut-o pe femeia aceea, la care râvnisem, salutându-mă cu blândețe din cer și spunându-mi: «Herma, bucură-te!». Iar eu, după ce am privit-o, îi spun: «Doamnă, ce faci aici?». Mi-a răspuns: «M-am înălțat aici pentru a depune mărturie în fața lui Dumnezeu despre păcatele tale». Îi spun: «Acum tu ești o dovadă împotriva mea?». «Nu, zice, dar ascultă vorbele pe care am de gând să ți le spun. Dumnezeu Care trăiește în ceruri și a făcut ceea ce este din ceea ce nu este, Care a înmulțit și a mărit făptura pentru Sfânta Sa Biserică, este mâniat pe tine pentru că ai păcătuit împotriva mea». Răspunzându-i, i-am zis: «Împotriva ta am păcătuit? În ce fel? Ți-am spus vreodată vreo vorbă necuviincioasă? Nu te-am cinstit totdeauna ca pe o zeiță? Nu m-am îngrijit întotdeauna de tine ca de o soră? De ce mă vorbești de rău, femeie? E o faptă rea și murdară!». Zâmbind, ea îmi zice: «Ți-a coborât în inimă o poftă rea. Sau nu crezi că pentru un bărbat drept nu e un lucru rău dacă îi coboară în inimă o poftă rea? E păcat mare, zice ea. Căci un om drept gândește lucruri drepte. Și iată, datorită faptului că gândește lucruri drepte, slava lui îl susține, κατορθοῦνται, în ceruri și în orice lucrare a sa îl are de ocrotitor pe Dumnezeu. Iar oamenii care cugetă cele rele în inimile lor își primesc singuri pieirea și întroienirea...». După ce ea a rostit aceste cuvinte, cerul s-a închis; eram cuprins cu totul de groază și mâhnire. Mi-am spus singur în sinea mea: «Dacă mi se impută acest păcat, cum mă pot mântui? Sau cum să-l îmbunez pe Dumnezeu în privința păcatelor mele depline? Sau cu ce vorbe o să-l rog pe Dumnezeu să fie îndurător cu mine?». În timp ce se gândea astfel, Herma a avut o viziune în care Biserica i s-a arătat sub înfățișarea unei Bătrâne. Iată în continuare cuvintele ascetului: «Și mă salută: «Herma, bucură-te!». Iar eu, întristat și plângând, i-am zis: «Doamnă, bucură-te!». Și mi-a spus: «De ce ești trist, Herma, tu, care rabzi îndelung, care nu urăști, care râzi întotdeauna? De ce ești atât de posomorât și mâhnit?». Și i-am răspuns: «Din pricina unei preabune femei care mă acuză că am păcătuit împotriva ei». Iar ea mi-a răspuns: «Să nu fie nicidecum o asemenea povară pe robul lui Dumnezeu. Dar în tot cazul, în inima ta a coborât un gând în privința ei. Iar pentru robii lui Dumnezeu, un asemenea cuget, βουλή, aduce păcatul, căci acesta este un cuget rău și tulburător, ἐκπληκτος, împotriva Duhului atotcinstit, dar și asupra celui încercat de rău, mai ales când este vorba de Herma abstinentul, Ἑρμᾶς ὁ ἐγκρατής, care se depărtează de orice dorință rea și este plin de toată simplitatea și n-are în el pic de ură»[.]

Aceasta este greșeala marelui abstinent și pneumatofor Herma, care după cum se vede își petrecea zilele în posturi și rugăciuni. Ea se petrece înainte de dobândirea plinătății Duhului: construirea Turnului-Biserică încă nu fusese încheiată. Dar iată într-o nouă viziune lui Herma i se arată, ca o anticipare profetică a viitorului, Turnul-Biserică sub forma sa desăvârșită. Purificarea ascetică a lumii s-a săvârșit, plinirea vremii a sosit. Păstorul îi arată lui Herma Construcția divină. Atunci Herma pătrunde profetic cu privirea în viitor și zugrăvește puritatea atinsă de făptura. Iată tabloul plin de degajată frumusețe al viitorului[347]

Păstorul, care îl călăuzea pe Herma, „a vrut să se retragă. Iar eu, scrie Herma, l-am implorat cu tristă și am început să-l conjur în numele Domnului să-mi tâlcuiască ceea ce mi-a arătat. «Trebuie să mă odihnesc puțin și îți voi tâlcui totul; așteaptă-mă aici până când mă voi întoarce». Îi zic: «Domnule, rămânând singur aici, ce voi face?». «Nu ești singur, îmi răspunde, căci fecioarele acestea rămân cu tine». «În cazul acesta, zic eu, dă-mă în grija lor». Păstorul le cheamă și le spune: «Vi-l las în grijă pe omul acesta până mă întorc». Și a plecat. Iar eu am rămas singur cu fecioarele; ele erau foarte vesele și mi arătau blândețe, mai ales patru dintre ele, cele mai respectate. Fecioarele îmi zic: «Astăzi Păstorul nu mai vine aici». «Atunci, spun eu, ce voi face?». «Până diseară, îmi răspund ele, așteaptă-l și, dacă vine, va sta de vorbă cu tine; dacă nu vine, stai cu noi până apare». Le zic: «Îl aștept până diseară; dacă nu vine, plec acasă și mă întorc mâine dimineață». Iar ele îmi zic drept răspuns: «Ți s-a lăsat în grijă: nu poți pleca de lângă noi». «Dar unde, zic, să rămân?». «Cu noi, zic ele, o să dormi ca un frate, nu ca un soț, căci ne ești frate și noi avem intenția să locuim cu tine, că te iubim foarte mult». Iar mie îmi era rușine să rămân cu ele. Și cea care părea să fie prima dintre ele a început să mă sărute cu gingășie și să mă îmbrățișeze. Celelalte, văzând-o că mă îmbrățișează, au început și ele să mă sărute, să mă plimbe împrejurul turnului, jucându-se cu mine. Și eu, ca întinerit, am început să mă joc cu ele. Căci unele dansau, altele învârteau hore, altele cântau. Seara am vrut să plec acasă, dar ele nu m-au lăsat, m-au reținut. Și am rămas cu ele în noaptea aceea și m-am odihnit lângă turn. Căci fecioarele și-au așternut hainele de in pe jos, m-au pus în mijloc și nu făceau altceva decât se rugau. Și eu m-am rugat împreună cu ele tot timpul. Iar fecioarele se bucurau pentru că mă rugam așa. Și am rămas cu fecioarele până a doua zi dimineață. Apoi a venit Păstorul și le-a spus: «Nu l-ați supărat în vreun fel?». «Întreabă-l, zic ele, chiar pe dânsul». Eu îi spun: «Domnule, am avut parte de o mare bucurie, rămânând cu ele». «Ce, zice, ai avut la cină?». «La cină am avut, spun eu, Domnule, cuvintele lui Dumnezeu toată noaptea». «Te-au primit bine?». «Da, zic, bine, Domnule»".

Astfel este biruința repurtată asupra păcatului care trăiește în trup; astfel este nevinovăția care încununează nevoința ascetică. Dar această nevinovăție este înaripatea și spiritualizarea sexului, dominarea lui și în nici un caz eradicarea lui asexuată și inertă; este *înflorirea* sexului, nicidecum castrarea lui. Această biruință, această inocență, această sfântă înaripare se obțin prin dobândirea Duhului, prin comuniunea cu fetele misterioase care reprezintă darurile Duhului. Plenitudinea neprihănirii nu este decât în plenitudinea Duhului, adică *la sfârșitul* nevoinței ascetice a întregii omeniri bisericești, în trupul îndumnezeit al făpturii; plenitudinea prealabilă a inocenței nu este decât în plinătatea prealabilă a Duhului, adică *la sfârșitul* nevoinței creștinului, în trupul îndumnezeit al sfântului. Sfintele *moaște*, înțelegând acest cuvânt și *ad litteram* și simbolic, sunt grăuntele uscat și parcă mort al trupului sfânt: „nu va învia dacă nu va muri". Afirmarea de sine este în negarea de sine, conform legii supreme și spirituale a identității, la fel cum și negarea de sine se află în afirmarea de sine, conform legii identității inferioare și trupești. Așa cum pasărea Phoenix își împletește rugul de moarte și învie renăscută din flăcări, și trupul renvie în lepădarea arzândă de sine, pentru că acest botez prin foc este doar o *fața* a înnoirii spirituale, îndreptată spre păcat. Altă cale nu există. Și parcă făcându-l pe Herma să înțeleagă că imaginea puritații supreme, arătată lui, este un ideal ce poate fi atins nu

printr-o apropiere treptată, nu printr-o dezvoltare continuă, ci printr-un *refuz* intermitent al acestuia. Biserica insistă dinainte asupra înfrânării și chiar îi dă lui Herma prescrierea să trăiască de acum înainte cu soția sa, ca și cum aceasta i-ar fi soră[548], faptă foarte obișnuită în mediul primilor creștini, care din cauza abuzurilor ce se strecurau aici, a fost abolită în forma ei originală și a luat ulterior aspectul monahismului.

Puritatea virginală reprezentată de Herma este un *ideal*, la fel cum și plenitudinea Duhului Sfânt este o *aspirație*. Dar reprezentanții cei mai înalți ai omenirii sfinte sunt deja luminați de razele Soarelui ce va să vină, ale lui Hristos Apocalipticul. Prin nevoință au dobândit ei Duhul și în darurile de har ale Mângâietorului găsesc ei putere pentru dragostea supremă față de făptură. Ei sunt „vasele alese ale Duhului"[549], „vasele pline până la margini cu har"[550]. Însuși Herma manifestă o puritate inaccesibilă omului lipsit de har. Poate că atitudini asemănătoare față de sufletele feminine înrudite să fi avut Sf. Ioan Hrisostom[551], Sf. Atanasie cel Mare. Îi mai amintesc pe Sf. Serafim din Sarov, pe Teofan Zăvorâtul[552].

Iată-l pe uimitorul avva Ioan, egumenul muntelui Sinai, care a trăit în secolul al VI-lea. *Scara* lui, mai ales prin prima ei parte, este capabilă să facă să înghețe de groază o inimă luată prin surprindere și dezordonată: este suficient să amintesc de *Cuvântul al V-lea*, unde este descrisă *Temnița* cu cele mai cumplite exerciții de pocăință. În această *Scară* se află *Cuvântul al XI-lea* cu titlul „Despre nestricăciune, neprihănire și curăție, la care cei stricăcioși ajung prin nevoință ascetică și osteneli perseverente". Aici, într-o serie întreagă de măsuri destinate să-l izoleze pe ascet, cititorul cu prejudecăți sau cel neatent poate găsi un material abundent pentru a demonstra că ascetismul este o lentă castrare a celui care îl practică[553]. Probabil că în toată literatura ascetică nu mai există o asemenea selecție de argumente în favoarea acestei demonstrații. Dar acest Ioan, cel mai riguros dintre asceții riguroși, se grăbește să-și exprime el însuși aspirațiile profunde, scriind cu entuziasm despre *sfârșitul* aproape atins al căii ascetice:

> „Cineva mi-a povestit, spune Ioan[554], despre culmea neobișnuită și cea mai înaltă a neprihănirii: παράδοξόν μοί τις καὶ ἀκρότατον ἤγγειλε ὅρον ἁγνείας. Căci – spune el – cineva, privind frumusețea, κάλλος (unei femei), a prins a lăuda pentru aceasta pe Creatorul, și de la o singură privire s-a cufundat în dragoste pentru Dumnezeu și din ochi i au țâșnit șiroaie de lacrimi, și era de mirare să vezi că pe păpastia pierzaniei pentru unul a devenit pentru altul motiv de încununare. Dacă întotdeauna unul ca acesta, adaugă Scărarul, în simțiri asemănătoare și ar lucra un astfel de mod de acțiune, ar învia nestricăcios înainte de învierea universală: εἰ πάντοτε ὁ τοιοῦτος ἐν τοῖς τοιούτοις οἷα ὑπῆν καὶ ἐργασίαν κέκτηκεν, ἀνέστη ἄφθαρτος πρὸ τῆς κοινῆς ἀναστάσεως."

Scopul nevoinței ascetice este, cum se știe, de a ajunge la nestricăciune și la îndumnezeirea trupului prin dobândirea Duhului. Astfel, această nestricăciune, în ochii celui mai sever dintre scriitorii ascetici, nu reprezintă o sterilizare lăuntrică, nu este ataraxia sau indiferența, ci dimpotrivă, sensibilitatea supremă față de frumusețea trupului, capacitatea de a te înduioșa până la lacrimi, de a plânge de încântare la vederea unui corp desăvârșit de femeie.

Nevoința chinuitoare și entuziasmul avântat se dovedesc a fi antinomic legate în problema sexului, ca de altfel și în altele.

> „Ne vom conduce, mai spune Scărarul[555], după aceeași regulă și față de viersul și cântări. Celor care îl iubesc pe Dumnezeu le este proprie capacitatea de a trezi în ei bucuria, iubirea și lacrimile întru Dumnezeu ascultând și cântecele lumești, ἐκ τῶν ἔξωθεν, și pe cele duhovnicești; celor care caută plăcerea, dimpotrivă."

Așadar, scopul aspirațiilor ascetului este de a percepe *întreaga* făptură în frumusețea ei biruitoare, primordială. Duhul Sfânt se manifestă în capacitatea de a vedea frumusețea făpturii. Văzând întotdeauna frumusețea în toate, „ar însemna să înviem înainte de învierea universală", ar însemna să anticipăm ultima revelație a Mângâietorului.

Prin acel „cineva" de care ne vorbește Ioan Scărarul trebuie să-l înțelegem pe Sf. Nonus[556], care, din 448, a fost episcop la Edessa, apoi în Heliopolis, apoi, din 457, iarăși la Edessa și care a murit în anul 471, adică pe acel episcop Nonus care a întemeiat la Edessa primul spital al lumii vechi. Femeia despre care pomenește povestirea nu era pe atunci nici pe departe o sfântă, ci curtezana Pelaghia, celebră în toată Antiohia (unde, din întâmplare, se afla Nonus) și care, datorită luxului în care trăia, fusese poreclită Margareta Perla. Întâlnirea dintre ea și Nonus este povestită amănunțit în *Viața cuvioasei noastre maici Pelaghia, fostă curtezană*, scrisă probabil de Iacob, diaconul bisericii din Heliopolis[557], care a fost martor ocular. Din păcate, această istorie este prea lungă pentru a o reda aici și de aceea mă limitez numai la începutul relatării diaconului Iacob.

Sfântul arhiepiscop al orașului Antiohia, pentru unele nevoi ale bisericii, a convocat opt episcopi din orașele învecinate, printre care era și sfântul Nonus, omul lui Dumnezeu, episcopul meu, venit din Heliopolis, care m-a luat cu el, bărbat extraordinar și monah desăvârșit al mănăstirii numite Tabenise, ajuns episcop datorită vieții sale virtuoase. Iar când toți episcopii s-au adunat în biserica Sfântului mucenic Iulian, au dorit să audă de la Nonus un cuvânt de învățătură și s-au așezat cu toții lângă ușa bisericii. Iar Nonus a început să-i învețe, spunând ceea ce era în folosul și spre mântuirea ascultătorilor. În timp ce toți se minunau de sfânta lui învățătură, pe lângă ușa bisericii a trecut o femeie tare necredincioasă, o curtezană foarte cunoscută în întreaga Antiohie, a trecut cu mare mândrie, îmbrăcată cu straie multicolore, împodobită cu aur, pietre scumpe și perle; o însoțeau o mulțime de fete și tineri bine îmbrăcați, purtând coliere de aur. Iar chipul ei era atât de frumos, încât mirenii, văzându-i frumusețea, nu se mai săturau privind-o. Trecând pe lângă noi, tot aerul s-a umplut de parfumuri. Văzând episcopii pe nerușinata care venea, având capul descoperit și umerii goi, și-au plecat ochii în jos, oftând încet, ca și cum și-ar fi ferit ochii de un mare păcat. Iar fericitul Nonus a privit-o lung și atent, până când nu s-a mai văzut. Apoi s-a întors spre episcopi spunându-le: «Nu v-a plăcut marea frumusețe a acestei femei?» Deoarece aceștia nu i-au răspuns, Nonus și-a plecat capul și a început să plângă, adunându-și lacrimile în batistă, udându-și pieptul cu lacrimile și întrebându-i din nou dacă nu le-a făcut plăcere frumusețea aceea.

Iar ei tăceau. Nonus zice: «Cu adevărat, am învățat multe de la ea, căci Dumnezeu o va pune pe femeia asta la Judecata de Apoi și cu ea ne va osândi. Ce vă închipuiți? Câte ceasuri își petrece femeia asta în camera ei spălându-se, îmbrăcându-se, gândindu-se și îngrijindu-se ca să apară mai frumoasă decât toate în fața ochilor admiratorilor ei vremelnici? Pe când noi avându-l în ceruri pe Mirele nemuritor, pe care îngerii vor să-l vadă, nu ne preocupăm să ne înfrumusețăm blestematul nostru suflet, care este scârnav, gol și plin de rușine, să ne străduim să-l spălăm cu lacrimi de pocăință, să-l îmbrăcăm în frumusețea virtuții, ca să se arate plăcut în fața ochilor lui Dumnezeu și să nu fie făcut de rușine și respins la nunta Mielului».

Și mai clar este exprimată dragostea pentru făptură la cei mai mari reprezentanți ai ascetismului ortodox, la cuviosul Macarie cel Mare și la Isaac Sirul, care sunt cu adevărat stâlpi ai Bisericii. Și unul și celălalt descriu starea de elevație supremă și de maximă spiritualitate. Dacă stăm să ne gândim, s-ar putea ajunge de aici la concluzia că este vorba de o plutire în spațiul vid, de nemărginitul și marele Neant[558] al misticilor non creștini. Dar nu. Tocmai aici apar concretețea și plenitudinea supremă, tocmai aici i se arată conștiinței făptura în integritatea sa, în conținutul ei veșnic, iluminata de vibrația frumuseții atotbiruitoare și nestricăcioase.

Cuviosul Macarie cel Mare a săvârșit nevoințe care par să fie mai presus de puterile omenești și de-abia și-a menținut viața în trup. Ucenicul său Evagrie, chinuit de sete, i-a cerut o dată voie să bea apă. „Fii mulțumit că te afli la umbră, i-a răspuns starețul cel plin de iubire, mulți sunt lipsiți de această mângâiere. Sunt de-acum douăzeci de ani de când mănânc, beau și dorm doar atât cât este nevoie pentru menținerea vieții." Într-adevăr starețul mânca puțin și doar o dată pe săptămână. Când era nevoit să ia masa cu pustnicii și aceștia îi ofereau vin, sfântul nu refuza, însă apoi, pentru o cupă de vin băută, nu bea apă o zi întreagă. Sărăcia și lipsa lui de lăcomie ajungeau până la faptul că sfătuia să se renunțe până și la acele cărți din care alții ar fi putut trage învățăminte, cu mâna lui îi ajuta pe hoți să scoată lucrurile din chilia lui. Iubirea lui nemărginită și blândețea față de toate sunt prea bine cunoscute pentru a le mai aminti[559]. Dar iată ce spune sfântul însuși despre momentele când își face simțită prezența Duhul[560].

Cei care se învrednicesc să devină copii ai lui Dumnezeu și să se nască de sus de la Sfântul Duh, cei care îl au în sine pe Hristos *Care le dă lumină și odihnă* ἐλλάμποντα καὶ ἀναπαύοντα, în moduri variate și diferite sunt călăuziți de Duhul, și harul acționează nevăzut în inima lor prin liniștea duhovnicească, ἐν τῇ καρδίᾳ, ἐν ἀναπαύσει πνευματικῇ. Să împrumutăm însă imagini de la plăcerile vizibile în lume pentru a arăta în parte și sălășluirea harului în suflet. Se întâmplă ca ei (pneumatoforii) devin, ca la un banchet împărătesc, înveseliți, strălucind de nespusă bucurie și veselie. Altădată sunt ca o mireasă *împreună liniștită* συναναπαυομένη în comuniune cu mirele ei, de către liniștea dumnezeiască ἀναπαύσει θείᾳ. Uneori devin precum îngerii cei fără trup, atât de ușori se simt cu trupul lor, uneori sunt parcă amețiți de băutură, înveseliți și adăpați de Duhul, în amețeala dumnezeieștilor taine duhovnicești. Uneori *parcă plâng și sunt mâhniți pentru sămânța omenească și rugându-se pentru întregul Adam, înalță plânsetul lor și tânguirea, aprinse de iubirea*

Duhului pentru oameni. Uneori se înflăcărează de atâta bucurie și dragoste de la Duhul, încât, dacă ar putea, l-ar cuprinde pe oricare om în propriul lor trup, nefăcând deosebirea între rău și bine, uneori se umilesc până într-atâta în fața oricărui om, cuprinși de înțelepciunea smerită a Duhului, încât se consideră ei înșiși mai răi și mai neînsemnați decât toți ceilalți. Uneori sunt ținuți de către Duhul într-o nespusă bucurie... Uneori sufletul se liniștește într-o anume mare tăcere și liniște, sălășluind numai în desfătare duhovnicească și mulțumire de negrăit. Uneori, într-o cunoaștere, într-o înțelepciune negrăită și într-o percepere a Duhului Necuprins, sufletul lor este înțelepțit de har, dar aceasta nu se poate exprima cu limba și cu buzele. Uneori omul devine parcă unul dintre oameni (altfel zis, «ca toți»)... Căci atunci când sufletul se apropie de desăvârșirea duhului, curățit cu totul de orice patimă și, pe calea unei comuniuni negrăite, se unește și se contopește cu Duhul Mângâietor, când amestecându-se cu Duhul, se învrednicește să se prefacă în Duh, atunci el devine cu totul lumină, cu totul ochi, duh, bucurie, odihnă, veselie, dragoste, îndurare, bunătate și tărie".

Și mai puternic exprimă aceleași sentimente un ascet și mai sever[561], Sf. Isaac Sirul[562].

„Desăvârșirea întregii asceze, spune el, constă în următoarele trei lucruri: pocăință, curăție și desăvârșirea sinelui. Ce este pocăința? Lepădarea de cele mai dinainte și părerea de rău. Ce este curăția, ἡ καθαρότης? Pe scurt, o inimă care miluiește orice făptură a naturii, καρδία ἐλεήμων ὑπὲρ πάσης τῆς κτιστῆς φύσεως. Ce este desăvârșirea, ἡ τελειότης? Adâncul smereniei, βάθος ταπεινώσεως, adică lepădarea, κατάληψις, de tot vizibilul și invizibilul (vizibilul este sensibilul, iar invizibilul, intelectualul) și eliberarea de grija lor."

„Altă dată am fost iarăși întrebat: «Ce este pocăința?» și am spus: «O inimă zdrobită și umilă». «Ce este umilința?» «Mortificarea față de toate lucrurile, acceptată riguros și de bunăvoie.» «Și ce-i inima care miluiește, καὶ τί ἐστι καρδία ἐλεήμων?» și am spus: «*Arderea inimii pentru toată zidirea*, καύσις καρδίας ὑπὲρ πάσης τῆς κτίσεως, *pentru oameni, păsări, animale, demoni și întreaga făptură. Și amintindu-și de ele, contemplându-le, ochii acestuia revarsă lacrimi din pricina marii și puternicei milei care i-a cuprins inima. Și din pricina marii înfrânări inima lui se înduioșează și el nu poate suporta sau auzi sau vedea vreo vătămare sau vreo mică tristețe pricinuite făpturii. Ca urmare a tuturor acestora, un astfel de om se roagă ceas de ceas și pentru necuvântătoare, și pentru dușmanii Adevărului, și pentru cei care îi dăunează, se roagă să se curețe și să dăinuiască, de asemenea, și pentru firea târâtoarelor se roagă cu mare milă, milă care se naște fără măsură în inima lui, în virtutea asemănării cu Dumnezeu în aceasta*... Iar semnul celor care au atins desăvârșirea este acesta: dacă de zece ori pe zi ar fi arși din pricina dragostei pentru oameni, ei nu se vor sătura de aceasta, la fel cum Moise i-a spus lui Dumnezeu: «De vrei să le ierți păcatul acesta, iartă-i; iar de nu, șterge-mă și pe mine din cartea Ta, în care m-ai scris!» (Ieșirea 32, 32) și cum spune fericitul Pavel: «Căci aș fi dorit să fiu eu însumi anatema de la Hristos pentru frații mei» etc. (Romani 9, 3), și încă: «Acum mă bucur de suferințele mele pentru voi» păgânii (Coloseni 1, 24). Și ceilalți apostoli

pentru dragostea ce o purtau vieții oamenilor, și-au primit moartea în toate felurile. Iar gradul cel mai înalt al tuturor acestora luate împreună este Dumnezeu și Domnul. Din dragoste către făptură, L-a dat El pe Fiul Său la moarte pe cruce..." În alt loc, avva Isaac ne relatează următoarele[553]: „Aș vrea să găsesc un lepros, să iau trupul lui și să i-l dau pe al meu". Vezi tu dragostea desăvârșită?...

Prin urmare, „curată este inima care are milă de toată esența făpturii", iar „inima miloasă este arderea inimii pentru toată zidirea", când pentru acea inimă se descoperă acel aspect al întregii făpturi demn de iubirea deplină, veșnic și sfânt, incluzând aici chiar și demonii și „dușmanii adevărului", adică diavolii. Pocăința atrage după sine umilința inimii, adică mortificarea ei față de tot, distrugerea în ea a aseității rele și a legii inferioare a identității. Inima se curăță de înstrăinarea care a separat-o de Dumnezeu și de făptură. Și, separată pe calea ascezei de această alienare, inima devine neprihănită, adică percepe fără „aseitate" frumusețea făpturii, se înflăcărează de iubirea pentru toată zidirea. *Toți* asceții spun același lucru, oprindu-se mai mult sau mai puțin clar, mai amănunțit sau mai laconic, asupra uneia sau alteia dintre etapele acestui drum. Desigur însă, plenitudinea curăției este o valoare propusă, nu dată. Totuși, ori de câte ori un ascet a urcat cât de puțin pe „scara raiului", apare limpede „sentimentul naturii". Îți mai aduci aminte ce spunea episcopul Teofan Zăvorâtul despre sensul purificator al făpturii[554]? De altfel nu-ți voi cita cuvintele; mai bine transcriu un fragment din însemnările unui pelerin[555].

„Uite, acum umblu așa, scrie pelerinul, și rostesc neîncetat rugăciunea lui Iisus, care pentru mine e cea mai scumpă și mai dulce din lume. N-am nici o grijă, nu mă preocupă nimic, nu m-aș uita la nimic din cele deșarte, și aș fi singur în izolare, numai din obișnuință vreau să fiu singur ca să rostesc neîncetat rugăciunea și, când o fac, mă simt foarte vesel. Dumnezeu știe ce se întâmplă cu mine. O dată citeam Biblia mea și simțeam că am început s-o înțeleg mai limpede ca mai înainte, când multe lucruri mi se păreau de neînțeles și aveam destule nedumeriri. Iar când am început *să mă rog cu inima, tot ce mă înconjoară mi-a apărut sub un aspect admirabil*: copacii, ierburile, păsările, pământul, văzduhul, lumina, toate parcă îmi spuneau că există pentru om, mărturisesc iubirea lui Dumnezeu pentru om și toate se roagă, toate și cântă slavă lui Dumnezeu. Și am înțeles din asta ceea ce în Filocalie se numește *«cunoaștere a rațiunilor făpturii»*, am văzut *modul în care se poate vorbi cu creaturile lui Dumnezeu*. De asemenea, *din experiență am aflat* ce înseamnă raiul și în ce fel Împărăția lui Dumnezeu se deschide înăuntrul inimilor noastre. „Vreo lună am umblat încetișor, își continuă pelerinul povestirea, și simțeam profund cât de instructive pot fi bunele exemple vii, citeam deseori în Filocalie și, aflându-le, le încredințam oarbei mele «cărți» de rugăciuni. Pilda ei (a Filocaliei) plină de învățăminte aprindea în mine zelul, recunoștința și dragostea pentru Dumnezeu; rugăciunea inimii mă îndulcea atât de mult, încât nu mi închipuiam că poate exista vreun om mai fericit ca mine pe pământ și mă gândeam cu nedumerire cum se poate ca în Împărăția Cerească să fie o desfătare mai mare și mai dulce. *Nu numai că*

simțeam toate acestea înlăuntrul inimii mele, ci și tot ce mă înconjura îmi apărea într-o lumină admirabilă și totul mă călăuzea spre dragoste și mulțumire față de Dumnezeu. Totul parcă era al meu, în toate găseam chipul numelui lui Iisus Hristos.

Pe scurt, întreaga făptură i s-a descoperit pelerinului nostru ca o veșnică minune a lui Dumnezeu, ca o ființă vie care se roagă Ziditorului și Tatălui ei[556]. Această percepție este, în gradul cel mai înalt, proprie pelerinilor noștri și anumite trăsături ale ei sunt înfățișate în numeroase opere literare[557].

Din vastul material care ar fi putut fi folosit pentru elucidarea relației care se stabilește între nevoința ascetică și fecioria sufletului, între pneumatoforie, mila iubitoare pentru făptură și îndrăgostirea de făptură, am citat doar foarte puțin. Sper însă că și din exemplele date a fost pusă în evidență această relație, această punte care îl conduce pe ascet spre rădăcina absolută a ființei, numai dacă – spălat de Duhul Sfânt, detașat de aseitate prin restaurarea sa – a simțit ascetul în el însuși rădăcina sa absolută, acea rădăcină a veșniciei care îi este dată prin coparticiparea la profunzimile Dragostei Trinitare. O nouă problemă apare, de aici, cu necesitate: cum însăși făptura se concepe în sine, pentru sine sau de sine? Este problema *Sofiei*

Omnia coniunge. Unește totul

XI. Scrisoarea a X-a: *Sofia*

Pe atunci de abia începusem să duc o viață independentă și mă instalasem într-o căsuță mică, izolată. Singur nu doar fără mobilier, ci și fără o bancă pe care să mă așez, pendula era singurul obiect al „ambianței". Ședeam pe o ladă, tot pe ea lucram. Frig, pustietate, mâncare pe sponci. Mai ales serile erau sinistre. Se întuneca. Începea să picure ploaia, bătând în acoperișul de tablă. Apoi începea să răpăie tare, acoperind bătăile surde ale pendulei. Și ploaia se năpustea în rafale. Acoperișul gemea în ultimul hal de tristețe și rece disperare. Părea că se prăbușesc bulgări de pământ înghețat peste capacul unui sicriu din scânduri. Mi se părea că pieptul mi-e deschis și ploaia rece se scurge de-a dreptul în miile în inima mea obosită și întristată. Ploaia rece de toamnă aducea o tristețe întunecată și un sentiment lugubru. În toată casa nu eram decât două ființe vii: eu și pendula, uneori mai bâzâia câte o muscă în fereastra neagră ca un bot de fiară. Ah, mă bucuram și de prezența muștei.

Din când în când, ca să mă calmez, începeam, cu voce timidă, să cânt „stihurile" dezolante pe care le auzisem de la un orb:

De urc pe munțele î-î-na-a-alt,
de zaresc prăpastia a-adâ-ân-ca-a.
Oriunde n-aș tânji în lu u u me-e
numai pe Tine te caut, Ve eșnici e e ..
Si î cruc, ești al meu si i i cru u u
ești veșnica mea ca-a s să-ă.
Nisipurile galbene mi s aște e-er nu u tul
vecin sunt cu pie-e tre-e-ele-e
Prie-e-ten mi s vit e-er mu-i
Glia-a-a jilavă mi i ma a mă.

Ma a mă, tu Ma-a ma-a mea s a,
Primește-mă-acu odihna ve e-eș ni-ca a.
Doamna mi lu ieș-te-e-e...

Ce-i asta? Cine mi-a bătut în poartă? Luam din cui lampa chioară, mă încălțam cu galoși și mă duceam să trag zăvorul de la tindă. Afară, doar întuneric și noroi. Ascult cu atenție: iar bate cineva. „Îndată! Deschid îndată!" Cobor spre portiță pe scara noroioasă. „Cine-i acolo?" Și iarăși tăcere. Trag zăvorul de la portiță, o deschid – nimeni. Mă întorc și mai posomorât în odaie. De-atâtea ori ieșeam pe zi, de atâtea ori deschideam portița și numai vântul mi intra în ospeție.

Urâtul nu mă lăsa nici să lucrez, nici să mă rog. Nimic nu mi intra în cap. Cu o ultimă speranță, priveam chipul Mântuitorului și candela de lut, care ardea în fața icoanei. Câte o rafală neașteptată de vânt făcea să bubuie trist tabla acoperișului! Tot vântul vuia sinistru în crengile celor trei mesteceni.

Aici, în această căsuță goală, în aceste seri însingurate, mi l-am amintit limpede pe răposatul stareț Isidor. Plin de har și admirabil prin harul său, mi-a oferit în viața percepția cea mai fermă, indubitabilă și pură a unei persoane duhovnicești. Ceea ce mai înainte doar vibra uneori în visan devenea acum sensibil și vizibil. Lumea spirituală îmi apărea aievea, mai reală decât lumea trupească. De acum înainte fiecare sentiment, fiecare nouă impresie erau verificate prin acesta, care era cel mai cert. Și am dorit să mi lămuresc gândurile și sentimentele care acompaniau imaginea starețului Isidor, am dorit să cuprind conștiința frumuseții vieții spirituale.

Persoana purtătoare de Duh este frumoasă, este frumoasă *de două ori*. E frumoasă *obiectiv*, ca obiect de contemplație pentru cei din jur; e frumoasă *subiectiv*, ca focar al unei contemplări noi, purificare a ceea ce ne înconjoară. În sfânt ni se oferă contemplației admirabila făptură originară, iar pentru sfântul aflat în contemplare, făptura primordială se dezgolește de stricăciunea ei: *eclezialitatea* este frumusețea vieții noi în Frumusețea Absolută, în Duhul Sfânt. Este un fapt[101]. Dar acest dublu fapt nu poate să nu ne facă să reflectăm, nu poate să nu ne provoace întrebarea: cum să înțelegem acest aspect sfânt, acest aspect admirabil al făpturii? Care este natura lui obiectivă? Ce reprezintă el din punct de vedere metafizic?

Totuși, înainte de a răspunde la întrebarea pusă, este bine să ne exprimăm o rezervă.

Obiectul unic și integral al percepției religioase *se descompune*, în domeniul rațiunii, într-o mulțime de aspecte, în diverse fațete, în așchii ale lucrului sfânt, lipsite de har: alabastrul prețios a fost spart, iar mirul sfânt este absorbit cu aviditate de nisipurile uscate ale deșertului ardent. Am demonstrat deja acest lucru în legătură cu *antinomiile* raționale ale dogmei; acum va fi vorba despre cioburi care nu se află într-o antinomie evidentă unul cu altul, pentru că nu reprezintă ceva *opus* unul altuia, ci doar *diferit*. Fiecare dintre aceste fațete logice ale sentimentului imediat este, rațional, foarte diferită de celelalte și, logic, nu este nicidecum legată cu celelalte, deoarece *numai* o experiență integrală îi indică fiecărei fațete locul ei. Legătura dintre aceste aspecte diferite este sintetică, nu analitică, și este dată

numai *a posteriori*, sub formă de revelație, adică se prezintă ca un fapt al experienței spirituale. Totuși, acesta, atunci când este trăit, nu apare *doar* ca fapt, nu este doar intuitiv, ci și *discursiv*, pentru că existența sa este percepută ca un act creator al Adevărului Trinitar Însuși. Sinteza – dată efectiv – a unor părți separate ale obiectului credinței își află justificarea, justificarea necesității sale, în Lumina Pururea Fiitoare a Preasfintei Treimi. Dar nu numai această *justificare* a sintezei, ci și *sinteza* însăși nu pot face obiectul unei deducții raționale. Un exemplu ne va ajuta să fim mai clari. Cine nu cunoaște deloc corpurile geometrice își poate reprezenta concret un corp având la îndemână doar figuri plane, puncte, linii, fragmente de plan, limitate prin contururi („fâșii plane"[269])? Eu și cu tine ne puteam oare reprezenta formarea unui spațiu în patru dimensiuni cu ajutorul proiecțiilor sale într-un spațiu tridimensional[270]? Cunoscând doar două culori separate, oare ne putem imagina ce rezultă din combinația lor? Așa e și aici, în domeniul credinței. Și asta mă lasă perplex. Într-adevăr, dacă nu poți construi un sistem *complet* de concepte, dacă nu poți expune o schemă *finalizată* a experiențelor (și eu mă aflu tocmai în această situație), atunci e aproape imposibil să decizi ce să spui și ce să omiți, despre ce să vorbești mai întâi și despre ce mai pe urmă. O ordine a conceptelor, oricare ar fi ea, nu este una cu *adevărat logică*, fiind întotdeauna doar una convențională, mai mult sau mai puțin comodă. Diferite concepte sunt alăturate *mecanic* unul de altul când un obiect religios este introdus în domeniul rațiunii, conjuncția și este cea mai convenabilă. În veșnica existență a trăirii nu se poate spune ce este dat mai întâi și ce este dat mai pe urmă, acolo totul este la fel, însă psihologic, un element se manifestă mai întâi, altul mai pe urmă, în funcție de numeroase condiții personale. Mi-e greu să decid în locul altuia, care este succesiunea pe care el o poate trece în revistă mai ușor. Scriu și sunt conștient totuși că mă dispersez, pentru că nu pot spune *deodată* tot ce se înghesuie în conștiința mea.

Până aici am încercat să stabilesc, pe baza câtorva exemple, tema principală a precedentei mele scrisori, și anume felul în care asceții percep veșnicele rădăcini ale întregii făpturi, prin care aceasta se menține în Dumnezeu. Dar percepția eternului ca atare înseamnă, din punct de vedere gnoseologic, a vedea lucrul în necesitatea lui internă, în sensul lui, în rațiunea existenței sale. Contemplând valoarea absolută a creaturilor, sfântul ascet vede *rațiunea* existenței lor obiective, vede Λόγος-ul lor. Și deoarece rațiunea secundă nu este concepută ca existentă și actuală decât în măsura în care își are rădăcinile în Rațiunea Absolută, în măsura în care este nutrită de Lumina Adevărului, atunci rațiunea lucrurilor din punctul de vedere al făpturii este actul prin intermediul căruia făptura renunță la aseitatea ei, iese din ea însăși, prin intermediul căreia își găsește în Dumnezeu fundamentul unde se epuizează ea însăși; cu alte cuvinte, rațiunea unui lucru este, din punctul de vedere al făpturii, dragoste de Dumnezeu și vederea lui Dumnezeu, care rezultă de aici, este o idee particulară de Dumnezeu, *o reprezentare relativă a Absolutului*. Iar din punctul de vedere al existenței divine, rațiunea unui lucru este *reprezentarea absolută a relativului*. Ideea pe care Dumnezeu o are despre un lucru particular, actul prin care Dumnezeu, în negrăita autoumilire a caracterului

Său infinit și absolut, alături de conținutul divin al gândirii Sale divine, *binevoiește* să gândească finitul și limitatul, să introducă semi-existența făpturii în plenitudinea existenței profunzimilor Trinității, dăruind făpturii existență de sine și determinare de sine, adică punând parcă făptura pe picior de egalitate cu Sine; din punctul de vedere al lui Dumnezeu, rațiunea făpturii este dragostea Sa smerită pentru făptură. Printr-un act imposibil de descris (în care intră în contact și cooperează negrăita smerenie a iubirii divine și îndrăzneala de neînțeles a iubirii făpturii), intrând în viața Treimii Dumnezeiești, care este mai presus de orice ordine (căci cifra „3" nu are ordine), această dragoste-idee-monadă, acest *al patrulea* element ipostatic suscită în raport cu sine o distincție de ordine, κατὰ τάξιν, a Ipostasurilor Preasfintei Treimi, care arată *condescendență* față de această corelație dintre Sine și propria Sa făptură, față de determinarea Sa (care rezultă de aici) prin făptură; astfel Treimea se „deșartă", se „golește" de atributele absolute. Rămânând atotputernic, Dumnezeu se raportează la zidirea Sa ca și cum n-ar fi atotputernic: nu *constrânge* făptura, ci o *convinge*, nu o *silește*, ci o *roagă*. Rămânând „unul" în Sine, Ipostasurile se transformă în „altceva" în raport cu făptura. Ultima se revelează sub forma activității providențiale atât în fiecare viață individuală, cât și, prin excelență, în cele trei Legăminte (Testamente) succesive cu ansamblul lumii. Altfel spus, aceste trei Testamente – care, ontologic, se descoperă ca prefigurare și anticipare în viața *personală* a monadei – se repetă, filogenetic, integral în Istoria întregii făpturi.

Dar, dragul meu, scuză-mi aceste pensete și bisturie grosolane și odioase cu ajutorul cărora sunt nevoit să disec fibrele cele mai delicate ale sufletului. Numai să nu crezi că cuvintele mele reci sunt o speculație metafizică, un soi de „gnosticism". Ele nu sunt decât niște biete scheme aplicate trăirilor sufletului. Monada despre care vorbesc nu este o substanță *metafizică*, dată printr-o definiție logică; ea este faptul unei experiențe de viață, ea este un dat religios, determinat nu *a priori*, ci *a posteriori*, nearătând orgoliul construcției, ci umilința acceptării. E adevărat că sunt nevoit să utilizez o terminologie metafizică, dar acești termeni, în discursul *meu*, nu au un sens tehnic riguros, ci unul convențional, mai curând simbolic, au valoarea plastică cu ajutorul căreia se descriu sentimentele lăuntrice. Deci am spus „monadă", adică o oarecare unitate reală. Logic și metafizic ea, ca atare, s-ar afla în opoziție cu celelalte monade, le-ar exclude din sfera propriului eu sau, pierzându-și singularitatea, ar putea fi sechestrată de celelalte monade și s-ar contopi cu ele într-o unitate indistinctă de elemente. Dar în stările spirituale de care este vorba aici, nimic nu-și pierde individualitatea, toate lucrurile sunt percepute ca fiind legate interior și organic, sudate între ele printr-o faptă de renunțare de sine, ca fiind o ființă unică și integrală în intimitatea ei; pe scurt, lucrurile se prezintă aici ca o ființă *pluri-unică*. Totul este deoființă și hetero-ipostatic. Cea care le împreunează nu este o simplă unitate dată, elementară, factuală: este unitatea realizată printr-un act veșnic, echilibrul mișcător al ipostasurilor, comparabil cu echilibrul mobil de energie care se stabilește între corpuri iradiante și care fac schimb constant de energie: este o *mișcare imobilă* și *un repaus în mișcare*. Dragostea „epuizează" veșnic fiecare monadă și veșnic o „proslăvește" tot pe ea, o face să-și lasă din

sine și o întemeiază în sine și pentru sine. Dragostea la întotdeauna pentru a da întotdeauna, mortifică mereu pentru a da viață mereu. Unitarea în dragoste este ceea ce scoate fiecare monadă dintr-o stare de pură potențialitate, adică din somnul spiritual, din vidul spiritual și din ceea ce este inform și haotic, conferindu-i astfel monadei realitate, actualitate, dându-i viață și starea de veghe. *Eul* pur subiectiv, alienat și orb al monadei, pentru *tu*-ul altei monade, se epuizează și, prin acest *tu*, eul devine pur obiectiv, adică demonstrat. Perceput de a treia monadă în calitatea ei de a se demonstra prin cea de a doua, *eul* primei monade își dobândește sinele, ca demonstrat, în el-ul monadei a treia, adică încheie procesul demonstrației de sine și devine „*pentru sine*", primind în același timp „*de-sinele*" său, căci un eu demonstrat este acest „*de sine*" perceput obiectiv „*pentru altul*". Dintr-un statut de identitate cu sine, gol și vid din „eu!", monada devine un act plin de conținut care leagă sintetic un eu cu un eu (eu—eu), adică devine un organ al unei ființe unice[571].

Dragostea lui Dumnezeu care se prelinge în această ființă, aceasta este actul creator prin care ființa primește *viață* în primul rând, apoi *unitate* și, în sfârșit, *existență*: unitatea, nefiind fapt, ci act, este derivatul mistic al vieții, iar existența este derivatul unității; existența autentică este o relație substanțială cu altul, o mișcare din sine care dă și unitate, dar și rezultă din unitatea existenței. Însă fiecare monadă nu există decât în măsura în care *admite* dragostea divină, „căci în El [în Dumnezeu] trăim și ne mișcăm și suntem, ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν" (*Fapte* 17, 28). Această „Ființă Supremă" (dar nu cea căreia i se ruga Auguste Comte) este cu adevărat supremă. Ea este Înțelepciunea lui Dumnezeu înfăptuită, este חָכְמָה *Hokmah*, *Σοφία*, *Sofia* sau *Înțelepciunea*[572].

Sofia este marea Rădăcină a toată făptura împreună [*cf.* πᾶσα ἡ κτίσις (*Romani* 8, 22), adică a făpturii integrale și nu pur și simplu a *toată*], prin intermediul căreia făptura pătrunde în Viața intra-Trinitară și prin care își primește Viața veșnică de la Izvorul Unic al Vieții. Sofia este esența originară a făpturii[573], iubirea creatoare a lui Dumnezeu, care „s-a vărsat în inimile noastre prin Duhul Sfânt, Cel dăruit nouă" (*Romani* 5, 5); de aceea adevăratul eu al omului îndumnezeit, „inima" lui este tocmai Dragostea lui Dumnezeu, la fel cum esența dumnezeirii este Dragostea intra-Trinitară. Totul nu există decât în măsura în care se împărtășește din Dumnezeirea iubire, din Izvorul existenței și adevărului. Dacă făptura se rupe de Rădăcina sa, o așteaptă moartea inevitabilă. „Cel ce mă află, spune însăși Înțelepciunea, a aflat *viața* și dobândește har de la Domnul, iar cel ce păcătuiește împotriva mea își pângărește viața lui. Toți cei ce mă urăsc pe mine iubesc *moartea*" (*Pilde* 8, 35-36).

În raport cu făptura, Sofia este Îngerul Păzitor al făpturii, persoana ideală a lumii. Fiind rațiune formatoare în raport cu făptura, ea este conținutul formator al Dumnezeului Rațiune, „conținutul psihic" al Lui, creat veșnic de Tatăl prin Fiul și desăvârșit prin Sfântul Duh. Dumnezeu gândește cu *lucruri*[574].

De aceea, *a exista* înseamnă *a fi gândit*, *a fi ținut minte* sau, în sfârșit, *a fi cunoscut de Dumnezeu*[575]. Cei pe care Dumnezeu îi „cunoaște" au o realitate,

iar cei pe care Dumnezeu „nu-i cunoaște" nici măcar nu există în lumea spirituală, în lumea realității autentice, iar existența lor este iluzorie. Ei sunt *goi de interioritate* și, în lumina Făcliei cu Trei Străluciri, devine clar că nu există câtuși de puțin, ci doar păreau existenți, ca să fi trebuit γινώσκεσθαι ὑπὸ θεοῦ (*cf. Ioan* 10, 14; *Matei* 7, 23, 25, 31 *sqq.*)[576]. Cine este în Veșnicie „cunoaște" tot în Veșnicie, dar ceea ce El „cunoaște" în Veșnicie[577] se manifestă în Timp într-un moment unic, determinat. Dumnezeu Supra-temporal, pentru Care Timpul este dat în toate momentele sale ca un singur „*acum*", nu creează lumea în Timp, dar *pentru lume*, *pentru făptura* care trăiește în timp, facerea lumii este în mod necesar raportată la timpuri și soroace hotărâte.

Se pune întrebarea: „De ce anume la *aceste* timpuri și soroace, de ce nu la *altele*?" Socotesc că această întrebare are la bază o neînțelegere: se confundă *Timpul* cosmic cu *timpul* abstract. Timpul cosmic este o succesiune și, fiind succesiune, *atribuie* continuitate tuturor lucrurilor care *au* o succesiune[578]. Cu alte cuvinte, timpul este o organizare internă și fiecare element al lui este amplasat imuabil acolo unde *se găsește*. Poziția celorlalte, produsă prin „*corespondența*" lor cu această ordine fundamentală, „*taxogenă*" (ca să ne exprimăm în termenii matematici), trebuie să fie și ea organizată. Corespondența dintre momentele Timpului și fenomene are loc în virtutea *omogenității* interne dintre fiecare moment dat al Timpului și fiecare fenomen dat: esența unui moment dat include și faptul că el corespunde unora sau altora dintre fenomene. Și dacă o asemenea corespondență există, întrebarea: „De ce fenomenul s-a produs atunci și nu altcândva?" este la fel de lipsită de sens ca întrebarea: „De ce anul 1912 urmează după 1911 și nu după 1915?"

Însă cu totul altfel suntem nevoiți să vorbim despre *timp* în abstracția rațiunii. Rațiunea rupe *aspectul* exterior al Timpului de structura sa anatomică internă: rațiunea ia forma de succesiune, dar elimină din ea *conținutul* succesiunii: rezultă schema vidă și indiferentă a unei succesiuni, în care într-adevăr fiecare pereche de momente poate fi inversată și totuși, în virtutea caracterului indistinct al *acestor* momente, ceea ce se obține nu se diferențiază absolut prin nimic de perechea inițială[579]. Când această noțiune, în fapt lipsită de sens, este dată drept Timp, atunci, desigur, trebuie să apară o întrebare absurdă: „De ce Dumnezeu a făcut lumea cu *atâtea* mii de ani în urmă și nu în altă epocă?" Este eroarea în care, printre mulți alții, a căzut și vestitul Origen[580]. Dumnezeu a făcut pentru noi lumea atunci când lumii i se cuvenea a fi făcută: acesta este răspunsul la asemenea întrebări. Fără să mai citez mărturii ale Sfinților Părinți în favoarea acestei concepții a Timpului[581] (care ne-ar face să ne îndepărtăm prea mult de subiect), o voi aminti doar pe aceea a Sfântului Grigorie Teologul.

> Înainte de facerea lumii, afară de ființa Preasfintei Treimi, „Rațiunea creatoare a cercetat în marile Sale reprezentări și imaginile alcătuite tot de Ea, ale lumii zidite ulterior, dar care pentru Dumnezeu și atunci era cea de acum. Dumnezeu are totul în fața ochilor, și ceea ce va fi, și ceea ce a fost, și ceea ce este acum. Pentru mine, o asemenea distincție este stabilită prin timp, astfel că una este înainte, alta este înapoi, dar pentru Dumnezeu totul se contopește și totul este ținut prin puterea Marii Dumnezeiri"[582].

„Dintre lumi, spune același sfânt părinte în alt loc[583], dintre lumi, una este zidită mai întâi. Ea este un alt cer, sălașul purtătorilor de Dumnezeu, contemplat de o singură inteligență, prealuminoasă; în acest sălaș va păși mai apoi omul lui Dumnezeu, atunci când, purificându-și mintea și trupul, se va îndumnezei. Iar cealaltă lume, stricăcioasă, a fost zidită pentru muritori, când trebuia să se alcătuiască și frumusețea aștrilor care îl propovăduiesc pe Dumnezeu prin frumusețe și măreție, când trebuia să se clădească și palatul împărătesc pentru Chipul lui Dumnezeu. Dar prima și ultima lume au fost create de Cuvântul marelui Dumnezeu."

„Noi, spune și Clement Alexandrinul[584], existam deja înainte de zidirea acestei lumi, deoarece facerea noastră a fost hotărâtă de Dumnezeu cu mult înainte de creația propriu-zisă și, prin urmare, înainte de geneză am existat în gândirea lui Dumnezeu noi, cei care pe urmă am devenit creaturi raționale ale Cuvântului lui Dumnezeu datorită Lui suntem foarte vechi ca origine, pentru că «la început a fost Cuvântul»."

Dar să revenim la problema Sofiei.

Veșnică Mireasă a Cuvântului lui Dumnezeu, ea, în afara Lui și independent de El, nu are existență și se fragmentează în idei despre făptură, dar în El primește putere creatoare. Una în Dumnezeu, ea este multiplă în făptură și aici este percepută în manifestările ei concrete ca *persoană ideală a omului*, ca *îngerul lui Păzitor*, altfel spus, ca scânteia veșnicei demnități a persoanei și ca chip al lui Dumnezeu în om. Este imposibil să vorbim aici despre această „scânteiere" divină, deoarece ar trebui să trecem în revistă aproape toate doctrinele mistice. Ne vom limita doar la a aminti denumirile pe care le are uneori acest reflex în *Epistolele* apostolilor. Pentru fiecare om, este „locuința din ceruri", „casa nefăcută de mână, veșnică" (*II Corinteni* 5, 1), „locuința cea din cer" (*II Corinteni* 5, 2), în care se îmbracă omul când se va dărâma „zidirea lui pământească". Ultima se va dărâma în mod necesar nu pentru că este pe pământ, ci pentru că este pământească, ἐπίγειος, adică stricăcioasă în esența ei. Și deși acum acea zidire este „în ceruri, ἐν τοῖς οὐρανοῖς" (*II Corinteni* 5, 1), nu asta are importanță pentru ea, ci faptul că este „locuința cea din cer, τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ" (*II Corinteni* 5, 2), adică importantă este *natura* și nu amplasamentul ei. Locuința pământească și cea cerească sunt opuse prin natura, nu prin poziția lor. În iad este carnalitatea pură, deși iadul s-ar putea să nu fie pe pământ (nici n-ar suferi pământul Domnului iadul pe fața lui[585]); în rai este spiritualitatea pură, deși un sfânt, și în viață fiind, se poate apropia de ea. Aspectul ideal va apărea în făptura iluminată, în omul transfigurat. „Cortul, σκήνωμα, pământesc, deci caracterul empiric stricăcios, este menționat la apostolul Petru (*II Petru* 1, 13-14), în timp ce caracterul opus acestui „cort", cel ideal, este numit „moștenire nestricăcioasă și neîntinată și neveștejită, păstrată în ceruri" (*I Petru* 1, 4). Este vorba despre „corturile cele veșnice, αἰωνίους σκηνάς" (*Luca* 16, 9) sau despre *tipurile de creștere spirituală* la care se referă Domnul Iisus în pilda cu iconomul necredincios.

Ansamblul acestor „multe sălașe", al acestor imagini ideale ale fiindului alcătuiește adevărata „Casă a lui Dumnezeu" (*Evrei* 3, 6), în care omul este „iconom" (*I Corinteni* 4, 1-2; *Tit* 1, 7) adesea necinstit, care transformă Casa Tatălui în „casă de neguțătorie" (*Ioan* 2, 16). „În casa Tatălui Meu multe

locașuri sunt, ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ Πατρός μου μοναὶ πολλαί εἰσιν" (*Ioan* 14, 2), spune Iisus Hristos; acestea, precum celulele unui fagure, formează Casa lui Dumnezeu, Templul Sfânt al Domnului său. Într-o versiune lărgită a aceleiași imagini, Marele Oraș, Ierusalimul Ceresc, Ierusalimul Cel de Sus și Sfânt (*Apocalipsa* 21, 2; 10; *Evrei* 12, 22 etc.). Duhul Sfânt locuiește în acest Oraș, *îi este lumină* (*Apocalipsa* 22, 5) și de aceea în posesia cheilor Orașului sunt teoforii[586], care cunosc tainele lui Dumnezeu (*Matei* 16, 17-19; *Apocalipsa* 3, 7-9; *Matei* 18, 18 etc.). Căderea făpturii a constat, în plan ontologic, în ieșirea din locuința cerească, în ruptura dintre dezvoltarea empirică a asemănării lui Dumnezeu și chipul ceresc al lui Dumnezeu; cei ce nu și-au păzit *vrednicia* au părăsit *locașul* lor (*Iuda* 1, 6). Or, asemănarea repudiată nu se atinge din nou decât în Duhul Sfânt. De aceea acest Oraș al lui Dumnezeu sau Împărăția lui Dumnezeu nu se are pe sine decât în Împărăția dintru început a lui Dumnezeu, în Duhul Sfânt, la fel cum *această* Înțelepciune nu se are pe sine decât în Înțelepciunea dintru început a lui Dumnezeu, în Fiul, iar *această* Maternitate nu există decât în Paternitatea dintru început, în Tatăl. Pătrunsă de Dragostea Trinitară, Sofia aproape se confundă – *religios*, nu rațional – cu Cuvântul și cu Duhul și cu Tatăl, ca și cu Înțelepciunea și cu Împărăția și cu Paternitatea lui Dumnezeu, dar *rațional* ea este cu totul altceva decât fiecare dintre aceste Ipostasuri.

Mulți mistici au scris despre Sofia. Deși cu încredere excesivă în sine, totuși în parte îndreptățit, Vl. Soloviov s-a exprimat despre ei destul de sever. Într-o scrisoare către contesa S.A. Tolstaia: „La mistici există – scria el la 27 aprilie 1877 din Sankt Petersburg – multe lucruri care confirmă propriile mele idei, dar fără vreo lumină nouă pe deasupra; aproape toți au un caracter extrem de subiectiv și, ca să zic așa, ipos. Am găsit trei specialiști în problema Sofiei: Georg Gichtel, Gottfried Arnold și John Pordage. Toți trei au avut aproape aceeași experiență personală ca și mine, ceea ce e cel mai interesant, dar în teozofia propriu-zisă toți sunt destul de slabi: îl urmează pe Böhme, dar la un nivel inferior. Cred că Sofia și-a pierdut timpul cu ei mai mult datorită candorii lor decât din alt motiv. În concluzie, oamenii adevărați se dovedesc a fi, din nou, numai Paracelsus, Böhme și Swedenborg, așa că pentru mine rămâne un câmp de acțiune foarte larg. Am făcut un pic cunoștință cu filozofii polonezi: tonul general și tendințele sunt foarte simpatice, dar n-au aici un conținut pozitiv: sunt de teapa slavofililor noștri."[587]

Acestea fiind zise și, în plus, dorind să rămân în limitele ideilor Bisericii, îmi permit să amân analiza operelor mistice pentru o viitoare lucrare mai specializată și deocamdată mă limitez să citez un fragment care explicitează ideea de Sofia. Acest fragment consistent este extras din manuscrisul remarcabilului nostru mistic contele M.M. Speranski intitulat Ὀρθοδοξία, *Prima luna*, datând probabil din anii 1812-1814[588]. Manuscrisul care ne interesează, împreună cu multe altele, se păstrează la Biblioteca Publică Imperială; fragmentul respectiv l-am împrumutat dintr-o lucrare încă nepublicată a lui E.V. Elceaninov, *Documente pentru studierea misticii lui M.M. Speranski*. Iată acest fragment edificator pentru noi, mai ales că autorul lui, contele M.M. Speranski, a avut studii teologice și ortodoxe, iar ortodoxia sa a fost atestată (poate prea pripit) de către Preasfinția Sa Episcopul Teofan Zăvorâtul[589].

„Ca și femeia (Eva), această primă femeie nu a fost nici creată, nici născută, ci a fost formată (*aedificata*) prin despărțirea unei părți din propria existență a

> Fiului, și aceasta este diviziunea primă și originară, primul sacrificiu de umilință adus Tatălui, prima treaptă de înjosire (*exinanitio*) care, ulterior, a fost împinsă până la moartea însăși și încă moartea pe cruce. Numele femeii este Sofia. Ea este cunoașterea pe care o au Tatăl și Fiul; iar ea este contemplația dorinței lor, oglinda în care se reflectă Slava lor. În raport cu Tatăl, ea este fiica lui, căci constituie o parte a Fiului său. În raport cu Fiul, conform legii iubirii materne, este sora lui. În raport cu legea generării, ea este mireasa lui. În raport cu nașterile viitoare, ea este mama a ceea ce există în afara lui Dumnezeu, căci ea este prima ființă exterioară. Fiul i-a transmis miresei organizarea legii existenței. Pentru sine și-a păstrat numai legea iubirii. La fel cum Eva, prin atribuirea slavei, care era la origine a lui Adam, a primit dreptul de a fi mama tuturor celor care trăiesc pe pământ, așa și Eva pre-veșnică, printr-o atribuire asemănătoare a seminției cerești, a devenit mamă tuturor celor care sunt în ceruri. Dar ce sunt aceștia, născuții? Sunt dumnezei, deoarece, în primul rând, sămânța lor este divină, iar în al doilea rând, mătrii această sămânța ar fi fost sterilă dacă puterea Fiului, ca soț, nu ar fi învăluit-o pe mama lor ca soție. În acest fel a apărut lumea spiritelor celor întâi zidite, tiparele și imaginile tuturor creaturilor viitoare. Și ceata îngerilor fără trup a strigat: «Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu», încă de pe când pământul nu exista".

Fragmentul citat are o coloristică panteistă destul de vie, expresii precum despărțirea unei părți din propria existență a Fiului și altele nu sunt, desigur, ortodoxe. Dar dacă facem abstracție de ele, ideea de bază a fragmentului nu se află în contradicție nici cu doctrina biblică, nici cu interpretarea patristică a acesteia.

Ideea de Sofia Înțelepciune *pre-existentă* lumii, ideea de Ierusalim Ceresc, de Biserică în aspectul ei ceresc sau de Împărăție a lui Dumnezeu ca Persoană ideală a făpturii sau ideea de Înger Păzitor al ei și, încă, ideea de Sistem ipostatic al gândirii creatoare a lui Dumnezeu, ideea de Pol autentic și Moment nestricăcios al existenței făpturii – toate aceste idei sunt presărate din abundență prin toată Sfânta Scriptură și în operele Sfinților Părinți. Nu voi cita toate aceste exemple, din două motive. În primul rând, o parte din ele au fost deja analizate într-un tratat special despre Biserică*; în al doilea rând, materialul rămas este destinat unei viitoare lucrări speciale despre Sofia. Așadar, în această lucrare cu conținut *general* mă voi limita numai la câteva exemple.

Astfel, în parabola Judecății viitoare, Domnul Iisus spune: „Atunci va zice Împăratul celor de-a dreapta Lui: Veniți, binecuvântații Tatălui Meu, moșteniți împărăția cea pregătită vouă de la întemeierea lumii – τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου"[590] (*Matei* 25, 34). Este *unul* din exemple, dar ar putea fi citate și alte pasaje din Evanghelie în care Împărăția lui Dumnezeu are în mod evident sensul unei realități care *precedă* lumea, al unei realități extra-mundane. Un exemplu frapant ne este prezentat de revelația lui Ioan Teologul, în care spune: „am văzut cetatea sfântă, noul Ierusalim, *pogorându-se din cer de la Dumnezeu*, gătită ca o mireasă împodobită pentru mirele ei" (*Apocalipsa* 21, 2), urmată de fragmentul care descrie „mireasa, femeia Mielului", „cetatea cea sfântă, Ierusalimul, pogorându-se din cer, de la Dumnezeu" (*Apocalipsa* 21, 9-10; *cf.* 21, 11), pasaj care repetă – dar nu este

* Probabil *Materiale ecleziologice* (1906), rămas în manuscris (n.t.).

identic – cuvintelor: „atunci [adică în timpurile cele de apoi] va veni Mireasa și, venind, se va arăta cea pe care acum o ascunde țărâna" (*IV Ezdra* 7, 26). Nu vom mai înmulți exemplele[591]. E suficient să menționăm că exista chiar o tendință specială a teologiei biblice, conform căreia Împărăția lui Dumnezeu are *numai* valoarea excepțională de mărime transcendentă pre-mundană, care va coborî catastrofal pe pământ în cea din urmă zi. Nu mai trebuie să insistăm asupra faptului că această idee era dominantă în apocaliptica iudaică[592].

Ca un ecou al acestor concepții, în rugăciunile euharistice din *Învățătura celor doisprezece Apostoli* se aud cuvintele: „Pomenește, Doamne, Biserica Ta, izbăvește-o de tot răul și o desăvârșește în dragostea Ta, și adun-o pe ea sfințită din cele patru vânturi în Împărăția Ta, pe care i-ai gătit-o Tu, că a Ta este puterea și slava în veci. Vie harul și treacă lumea aceasta – μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου... καὶ σύναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἁγιασθεῖσαν εἰς τὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ..."[593].

În așa-numita *A doua Epistolă a Sfântului Clement Romanul către Corinteni*, care în realitate este o didascalie a unui predicator necunoscut (după toate probabilitățile, un harismatic), predică alcătuită la Corint mai înainte de jumătatea secolului al II-lea[594], ideea pre-existenței Bisericii este expusă într-o manieră autoritară și articulată.

> „Astfel, frații mei, predică autorul necunoscut, făcând voia Tatălui nostru Dumnezeu, vom fi din *Biserica întâi, duhovnicească, creată înaintea soarelui și lunii*, ἐσόμεθα ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης, τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισμένης; iar dacă nu facem voia Domnului, vom fi cum zice Scriptura: «Casa mea a ajuns peșteră de tâlhari» (*Ieremia* 7, 11 = *Matei* 21, 13). Atunci să alegem a fi din *Biserica vieții*, τῆς ἐκκλησίας τῆς ζωῆς, ca să fim mântuiți. Nu cred că n-ați știut că «Biserica vie, ἐκκλησία ζῶσα, este Trupul lui Hristos» (*Efeseni* 1, 22-23), căci spune Scriptura: «Și a făcut Dumnezeu pe om, a făcut bărbat și femeie» (*Facere* 1, 27). Bărbatul este Hristos, femeia – Biserica (τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία; cuvintele ἄρσεν și θῆλυ indică tocmai diferența sexuală). Și tot așa, ὅτι, cărțile proorocilor și Apostolii spun că Biserica nu este de acum, ci de mai înainte, τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν εἶναι, ἀλλὰ ἄνωθεν (14, 2). Căci ea *fost duhovnicească*, πνευματική, ca și Iisus al nostru, și s-a *descoperit*, ἐφανερώθη, *Sâ. în zilele de sfârșit*, ca să ne mântuiască. Iar Biserica, fiind duhovnicească, s-a arătat în trupul lui Hristos și a devenit vizibilă pentru noi, așa că, dacă vreunul dintre noi o va păstra în trup și nu o va dărâma, o va primi în Duhul Sfânt, căci *trupul însuși este simbolul Duhului*, ἡ γὰρ σὰρξ αὕτη ἀντίτυπόν ἐστιν τοῦ πνεύματος (14, 3). Deci cine a distrus simbolul (ἀντίτυπον, în slavonește *кафестаскрацане*) nu are parte de original, αὐθεντικόν. Prin urmare, nu spune el, fraților: Păstrați vă trupul ca să aveți parte de Duhul (ἵνα τοῦ πνεύματος μεταλάβητε, ca să primiți Duhul)? Dacă spunem că trupul este Biserica și Duhul – Hristos, εἶναι τὴν σάρκα τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸ πνεῦμα Χριστόν, atunci, desigur, cel care a necinstit trupul a necinstit Biserica. Acesta nu-l va căpăta pe Duhul, care este Hristos. Iată ce (τοσαύτην, câtă) viață și nemurire poate căpăta trupul însuși când se unește cu el [*sc.* *litteral*: «se lipește de el»] Duhul Sfânt; nimeni nu poate spune, nici grăi cele pe care «le-a gătit Dumnezeu» (*I Corinteni* 2, 9) aleșilor Săi"[595].

În acest fragment, Iisus Hristos, în calitatea Sa de Divinitate, este identificat cu Duhul Sfânt, aşa încât rezultă parcă o Divinitate în două Ipostasuri, cel de-al Treilea fiind înlocuit de Biserică. Dar acest „bi-unitarism" este consecinţa unei insuficienţe de *limbaj* şi de *logică* în distincţia noţiunilor în condiţiile unei pătrunderi religioase insuficiente; acest „bi-unitarism", deci, nu demonstrează decât legătura prin care ideile de Duh, Hristos, Biserică, Făptură şi încă vreo câteva (de care vom vorbi mai târziu) sunt consolidate pentru conştiinţa religioasă imediată. Remarcabil e că în această „Epistolă", asemănătoare prin structura generală a gândirii cu *Păstorul* lui Herma (care, după Zahn[396], datează din anul 100), Ipostasurile Duhului, al Fiului lui Dumnezeu şi al Bisericii sunt când net diferenţiate, când, la fel de net, identificate. Astfel, în *Pilda a IX-a*, Îngerul pocăinţei, care îl călăuzeşte pe Herma, îi declară acestuia: „Vreau să îţi arăt tot ce ţi-a arătat Duhul Sfânt, care a vorbit cu tine *sub forma Bisericii. Duhul Acela este Fiul lui Dumnezeu* θέλω σοι δεῖξαι ὅσα σοι ἔδειξε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ λαλῆσαν μετὰ σοῦ ἐν μορφῇ τῆς Ἐκκλησίας· ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν"[397].

Însă n-am înţelege deloc psihologia religioasă dacă, în această identificare, am vedea doar o simplă neînţelegere, o confuzie. Nici pe departe. Cu cât viaţa creştinului are un curs mai direct şi mai inspirat, cu atât mai integrală şi omogenă este pentru el credinţa; diferitele aspecte ale credinţei se atomizează numai pentru teologia şcolară, dar în viaţa „vie", păstrându-şi fiecare propria independenţă, se împletesc atât de strâns unele cu altele, încât o idee suscită pe nesimţite altă idee. Pentru teologia şcolară este simplu de spus că noţiunile de Biserică, Duh Sfânt şi Fiu al lui Dumnezeu sunt distincte; este simplu, pentru că în conştiinţa ei, ele nu sunt decât noţiuni. Dar pentru credinciosul care le ia drept realităţi ce nu pot fi trăite una fără cealaltă, realităţi ce se întrepătrund şi sunt legate una de alta, pentru credinciosul care le percepe în calitatea lor vie de dat, pentru credinciosul ce are conştiinţa deplină că Biserica este Trupul lui Hristos, plinătatea Duhului trimis de Hristos, pentru un asemenea credincios, deci, spun eu, este dureros să efectueze astfel de demarcaţii şi diviziuni tranşante, pentru că acestea sunt făcute pe un trup viu. Discursul credinţei nu este deloc cel al teologiei şi cunoaşterea adevărului dogmatic credinţa şi-o îmbracă într-un limbaj figurat, care prin antinomii consecvente, acoperă adevărul superior şi profunzimea contemplaţiei.

În *Păstorul* lui Herma, de care deja am amintit, Biserica este prezentată în *două* aspecte ale sale, şi anume ca o *fiinţă pre-existentă lumii* şi ca o *mărime ce se construieşte în lume*.

În primul aspect, *pre-existent* lumii, Herma a văzut-o sub înfăţişarea unei femei cu veşminte strălucitoare; mai întâi această femeie apare bătrână, apoi mai tânără şi, la urmă, tânără de tot.

„Mi s-a arătat, fraţilor, spune Herma[398], în prima vedenie, foarte bătrână şi şezând pe un tron. În a doua vedenie avea chipul tânăr, dar trupul şi părul îi erau de bătrână, şi a vorbit cu mine stând în picioare; de altfel, era mai veselă ca înainte. Iar în cea de-a treia vedenie era mult mai tânără şi cu un chip minunat; numai părul îl avea de bătrână; era cât se poate de veselă şi şedea pe o bancă".

Iată fragmentul demn de atenţie, care stabileşte verbal, cuvânt cu cuvânt, ceea ce se simte în tot acest text, şi anume ideea de *pre*-existenţă a Bisericii:

În timpul visului, fraţilor, spune Herma[399], un tânăr foarte frumos la chip mi s-a arătat, spunând: «Cine crezi tu că era Bătrâna de la care ai primit cartea (în cea de-a doua vedenie)?». Eu i-am spus: «Sibila». «Greşeşti, îmi spune el, nu este Sibila.» «Atunci cine-i, domnule?» Şi el mi-a spus: «Este Biserica lui Dumnezeu». L-am întrebat: «De ce e bătrână?». «Pentru că, mi-a zis el, *e zidită înainte de toate, de aceea e bătrână, şi pentru ea a fost lumea zidită*. Τίς οὖν ἐστιν, φημί. Ἡ Ἐκκλησία, φησίν. Εἶπον αὐτῷ· διατί οὖν πρεσβυτέρα; Ὅτι, φησίν, πάντων πρώτη ἐκτίσθη· διὰ τοῦτο πρεσβυτέρα, καὶ δι' αὐτὴν ὁ κόσμος κατηρτίσθη».

În prima vedenie se spune despre Dumnezeu[400]:

„Care locuieşte în ceruri, care din nefiinţă a zidit tot ce este şi le-a înmulţit şi sporit pentru Sfânta Sa Biserică, ὁ θεὸς ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς κατοικῶν καὶ κτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος (¹) τὰ ὄντα καὶ πληθύνας καὶ αὐξήσας ἕνεκεν τῆς ἁγίας Ἐκκλησίας αὐτοῦ".

Astfel este primul aspect al Bisericii, *ceresc şi etern*. În aspectul al doilea, istoric, Herma a văzut Biserica sub forma unui turn, pe care îl construiesc pe apele botezului nişte tineri, care reprezintă îngerii de la început, înconjurat şi sprijinit (turnul) de femei, care în viziunea simbolică reprezentau principalele virtuţi ale creştinismului. Pietre de construcţie erau creştinii. Intrând în alcătuirea construcţiei, aceste pietre se sudau atât de tare, încât întregul turn părea sculptat dintr-o singură piatră. Întrucât sarcina pe care mi-am propus-o nu este aceea de a dezvolta doctrina creştină despre Biserică, fără să mai dau amănunte suplimentare, voi spune doar că aceste două aspecte ale Bisericii, în pofida diferenţei aparente dintre ele, au în conştiinţa lui Herma o legătură esenţială unul cu celălalt. Cele două aspecte nu reprezintă deloc ceea ce militanţii contemporani ai Bisericii obişnuiesc să numească „biserică mistică" şi „biserica istorică", prima fiind exaltată aproape exclusiv cu intenţia de a o huli apoi pe cea de-a doua. Nu, ci este una şi aceeaşi *fiinţă* văzută însă din două puncte de vedere diferite, şi anume din cel ceresc şi pre-existent, de formă mistică unificatoare, şi din punctul de vedere al conţinutului unit, empiric, pământesc şi vremelnic, care îşi primeşte în cel dintâi îndumnezeirea şi veşnicia.

Dar acest conţinut nu este întâmplător pus în legătură cu unul *nou*, ci se inserează în acesta; de aceea, distincţia figurilor simbolice nu arată decât diferenţa dintre două puncte de vedere: o dată, ca să spunem aşa, de sus în jos, κάτω, şi încă o dată de jos în sus, de la pământ la cer, ἄνω. De altfel, iată ce spune textul însuşi:

„Ascultă acum pildele turnului, îţi dezvălui totul, îi spune lui Herma Biserica sub înfăţişarea Bătrânei[401]. Aşadar, turnul *pe care îl vezi construindu-se sunt eu, Biserica*, revelată pe acum şi mai înainte. ὁ μὲν πύργος ὃν βλέπεις οἰκοδομούμενον, ἐγώ εἰμι ἡ Ἐκκλησία, ἡ ὀφθεῖσά σοι νῦν καὶ τὸ πρότερον".

Prin urmare, în texte indiscutabil ortodoxe care, la timpul lor, făceau chiar parte din canonul neotestamentar, se vorbeşte cât se poate de clar despre Biserică în calitatea ei de eon pre-existent lumii. La fel, în operele

Sfântului Atanasie cel Mare (despre care vom vorbi mai jos), vedem ce trebuie să se spună, conform ortodoxiei, despre „pre-figurarea" noastră în Dumnezeu, adică, iarăși, despre un fel de pre-existență. Faptul este neîndoielnic. Dar, pe de altă parte, la fel de indiscutabil este și că eonologia gnostică a fost condamnată de ortodoxie, la fel și ideea pre-existenței sufletului susținută de origeniști[60]. De aici este de înțeles că însăși noțiunea de „pre-existență", situată istoricește într-un ansamblu de echivocuri seducătoare, a devenit condamnabilă. Totuși, pentru noi rămâne foarte evident faptul că, dacă această idee a fost de la bun început ortodoxă, atunci, în esență, *n-a putut înceta* a rămâne ortodoxă, deși din perspectiva „iconomiei" bisericești, pentru evitarea ispitelor, în toiul luptei, a fost mai înțelept să fie evitată. Însă și acum, în timpul liturghiei, Biserica ne aduce aminte de această idee, într-adevăr cugătoare (*cf.* Ioan 1, 9):

> Hristoase, Lumina cea adevărată, care luminezi și sfințești pe tot omul care *vine în lume*...

această rugăciune emoționantă nu ne-i arată oare pe cei care se vor naște în această lume, pe cei care „vin" în această lume, dar care, înainte de a sosi, sunt deja luminați și sfințiți de lumina harului? Deci nici acum Bisericii nu-i este străină ideea de pre-existență.

Atunci, ne vom întreba, prin ce se deosebește ideea ortodoxă de pre-existență de cea gnostică? În concepțiile filozofice ale întregii Antichități, „*vechimea*" și „*desăvârșirea*" sunt la fel de strâns legate între ele ca „*desăvârșirea*" și „*viitorimea*" concepțiilor moderne. Dacă acum majoritatea se simte plăcut impresionată de cuvântul „*înainte!*", pe atunci, la fel de semnificativ era cuvântul „*înapoi!*". De aceea, în limbajul de epocă, în care prevalează teoria regresului, cuvântul „*vechime*" avea un dublu sens: în primul rând, de *anterioritate* cronologică, în al doilea rând, de *superioritate* calitativă[61]. La fel cum în limbajul timpului nostru „*viitorul*" (*cf.* expresiile „orânduirea socială a viitorului", „știința viitorului", „tehnica viitorului" etc.) înseamnă, în primul rând, *mișcarea* vieții în timp, apariția de evenimente noi și, în al doilea rând, *perfecționare*. Prin urmare, când se vorbea în vechime de „*pre-existența*" Bisericii, a sufletului etc., accentul logic se putea afla sau pe *primatul* cronologic al Bisericii în raport cu lumea, sau al sufletului în raport cu viața adevărată a omului, sau pe valoarea sa *superioară* în comparație cu lumea, cu *această* viață stricăcioasă. Cu alte cuvinte, „pre-existența" reprezenta sau portdrapelul unei anumite teorii raționale, pentru care Biserica, sufletul etc. nu erau decât ceva pre-existent, dat, tot *trupesc*, sau simbolul unei experiențe spirituale, care descoperea în Biserică, în persoană etc., o realitate superioară comparativ cu imaginea stricăcioasă a acestei lumi. Într-adevăr, ce înseamnă „a-i pre-exista cronologic lumii"? Înseamnă a avea cu ea o anumită corelație temporală, adică a fi omogen cu ea. Cei care vorbeau de „pre-existența" cronologică a Bisericii, a persoanei etc. le privau inevitabil de *spiritualitate*, de transcendența, de natura lor particulară, superioară, le făceau să coboare din Veșnicie în Timp, oricât de îndepărtat ar fi fost acest Timp, chiar infinit de îndepărtat, subordonau existenței stricăcioase și devalorizau motivul „pentru care a fost zidită această lume". Printre numeroasele fenomene ale

lumii din diferite epoci, ei plasau alte câteva, mai vechi; dar oare anii sunt cei care fac să fie sfânt ceea ce este sfânt? Aceasta a fost speculația, condamnată de Biserică, a pseudo-rațiunii manifestate de gnostici, de origeniști și de toți cei care voiau să gândească trupește despre ceea ce este spiritual.

Dimpotrivă, ortodocșii, vorbind despre „pre-existența" Bisericii, persoanei etc., aveau în vedere plenitudinea realității conținute în acestea. Pentru ei, Biserica, persoana etc. erau *res realiores*, și în aceasta consta toată problema. Dacă, conform concepțiilor filozofice ale mediului, se afirma imperativ că ceea ce este mai vechi este mai valoros, ortodocșii, nefiind de acord decât în mod condiționat, păreau a spune: „Dacă în filozofie se stabilește că *res realior* este același lucru cu *res anterior*, nu vă contrazicem și suntem de acord să vorbim, *în limbajul vostru*, și despre primatul cronologic; totuși, țineți minte: dacă filozofia viitorului va considera că *res realior* este în mod necesar *res posterior*, atunci noi, și să nu ne acuzați de inconsecvență, vom spune că Biserica, persoana etc. «post-există». De fapt, noi nu dorim să vorbim decât de ceea ce se găsește în experiența noastră, despre singurul lucru important pentru noi: despre Biserică, Chipul lui Dumnezeu etc., care sunt de o plenitudine mai mare decât lumea, decât caracterul empiric etc. Dar la fel cum într-un anumit moment cronologic o persoană este zămislită în lume, și Biserica, într-un anumit moment cronologic, a apărut empiric în lume: s-a întrupat, s-a născut din Domnul Iisus Hristos[62]. Până în acel moment, și persoana, și Biserica nu erau decât în Veșnicie, nu erau în Timp, și de aceea este pur și simplu absurd a întreba, în sens cronologic, dacă Biserica «era» înainte de Nașterea lui Hristos, dacă a existat, de pildă, cu 10 000 de ani înainte de Nașterea lui Hristos, la fel cum tot absurd este să te întrebi dacă Ioan sau Petru «au existat» cu o sută de ani înainte de a se naște. «A fi», în sensul în care acest verb îi interesa pe eretici, înseamnă a fi în Timp, adică în mediul lumii, iar în lume, până la un anumit moment al Timpului, Biserica n-a existat, cum n-a existat o anumită persoană, cum n-a existat Dumnezeu întrupat. Iată faptele. Totuși, dacă filozofia consideră că orice valoare, fiind *ens realius*, trebuie să fie inevitabil și *ens anterius*, atunci noi, iarăși, *în tonul filozofic*, vom vorbi de pre-existența Bisericii, a persoanei etc."

O asemenea gândire a determinat condamnarea de către Biserică a noțiunii raționale de „pre-existență" pe care o aveau ereticii. De aici se înțelege că *dacă* i se recunoaște ortodoxului un oarecare grad de libertate în urmarea curentelor filozofice, atunci din ideile ortodoxe despre pre-existență, pentru cititorul contemporan, trebuie dată deoparte terminologia filozofică și, transpunându-o în echivalentul ei modern, să i se dea un nou veșmânt experienței spirituale a *plenitudinii* pe care o conține. Dacă această libertate nu este recunoscută, atunci doctrinele trebuie luate aproximativ cu aceleași rezerve și clarificări pe care le-am adus noi mai sus[63].

Vreau să-ți mai atrag atenția asupra încă unei trăsături, care face ca *Păstorul* lui Herma să se deosebească în mod esențial de scrierile gnostice. Toată cartea lui Herma este impregnată de spiritul ascetic și al purificării. Toate vedeniile, preceptele și revelațiile din care se țese textura cărții nu sunt, în ultimă instanță, decât o justificare a ascezei. Dar privind cu atenție,

se poate observa că toate virtuțile pretinse sunt nuanțe ale uneia singure, principale, care, în opoziție cu fragmentarea și dispersarea, poate fi numită integritate a sufletului, neprihănire a sufletului, simplitate, ἁπλότης[606], care-i permite omului să fie blând, fără răutate și curat, care îi dă puterea de a împlini nevoințele fără ezitări și îndoieli, dar și fără afirmarea lăuntrică de sine, fără preamărire de sine și orgoliu. Această virtute majoră și fundamentală se obține prin aprofundarea de sine, μετάνοια, sau pocăința, și de aceea drept călăuzitor al lui Herma este prezentat „Îngerul Pocăinței, ὁ ἄγγελος τῆς μετανοίας"[607]. Fundamentul ascetic al vieții spirituale este exprimat în imaginea celor șapte femei care sprijină turnul, fiecare dintre ele fiind fiica precedentei: Credința, Înfrânarea, Simplitatea, Nerăutatea, Modestia, Cunoașterea, Iubirea[608]. În particular, *Păstorul* insistă asupra neprihănirii. Este o distincție radicală între mistica ortodoxă și cea eretică, posedată întotdeauna de spiritul desfrânării și al stricăciunii.

Reamintesc că *Păstorul* începe cu condamnarea lui Herma pentru că a gândit despre o tânără: „Fericit aș fi dacă aș avea de soție o femeie atât de frumoasă și cu un asemenea caracter. Numai la asta mă gândeam, adaugă Herma cel mustrat, la nimic altceva. Peste câtva timp mergeam cu aceste gânduri și proslăveam creația lui Dumnezeu [adică pe această fată sau în general lumea întreagă, dar în legătură cu gândul la fată?], zicându-mi cât este de măreață și de minunată". Dar ea i s-a arătat în vedenie și a început să-l învinuiască în fața lui Dumnezeu, iar el, în conștiința lui, era atât de nevinovat, încât nici măcar nu înțelegea ce rău a făcut și de aceea, auzind învinuirile, s-a întristat și a început să plângă[609].

Cartea se termină cu repetarea indicației ca cele șapte femei virtuți vor trăi în casa – adică în trupul – lui Herma doar cu condiția expresă a *purității*[610]. În copia cărții misterioase, primită de la Bătrâna Biserică, Herma citește că:

> te mântuiește faptul că nu te-ai lepădat de Dumnezeul cel viu, precum și *simplitatea și marea ta înfrânare* καὶ ἡ ἁπλότης σου καὶ ἡ πολλὴ ἐγκράτεια, acestea te mântuie dacă vei rămâne în ele, și-i mântuiește pe toți cei care fac lucrul acesta și sunt lipsiți de răutate și simpli ἐν ἀκακίᾳ καὶ ἁπλότητι. Aceștia se abțin de la orice viclenie și vor rămâne pentru viața cea veșnică. Fericiți, μακάριοι, toți cei ce lucrează dreptatea. Ei nu vor pieri în veac"[611].

În ce constă mântuirea? În a intra ca piatră în turnul ce se zidește, în unitatea reală cu Biserica: această idee nu numai că se întâlnește în numeroase locuri din text, dar este și tema principală a întregului conținut. Mântuirea constă în *deoființimea* cu Biserica. Dar unirea superioară, transcendentă, a făpturii unificată prin puterea de har a Duhului, este accesibilă numai celui smerit și purificat prin asceză. În felul acesta se stabilesc caracterul esențial și valoarea *obiectivă a smereniei, neprihănirii și simplității* ca forțe supra-fizice și supra-morale care, în Duhul Sfânt, fac ca întreaga făptură să fie *deoființă* cu Biserica. Forțele acestea sunt revelația lumii *celeilalte* în lumea *aceasta*, ale spiritualului în temporal și spațial, ale celor de sus în cele de jos. Ele sunt *îngerii păzitori* ai făpturii, care pogoară din cer și, de la făptură, se înalță la cer, cum i s-a arătat strămoșului Iacov. Și, dacă vrem să continuăm comparația, atunci în „scară" trebuie s-o vedem pe Preasfânta Născătoare de Dumnezeu, dar despre aceasta voim vorbi puțin mai încolo.

Găsim doctrina Sofiei și la un sfânt din secolul al IV-lea, care a apărat cu cea mai mare forță și a fundamentat ascetic ideea de pneumatoforie și îndumnezeire a făpturii. E suficient să mai spun că, prin a sa *Viață a lui Antonie*, el a dat un mare elan spiritului monastic, a împins decisiv pe făgașul ascetic tot fluxul istoriei bisericești, pentru ca să-ți dai seama despre cine este vorba: mă refer la Sf. Atanasie cel Mare.

Revenind de multe ori la tâlcuirea cuvintelor – celebre în istoria controverselor ariene – din *Pilde*, unde Înțelepciunea vorbește despre Sine: „Domnul m-a zidit, ἔκτισέ με, la începutul lucrărilor Lui; înainte de lucrările Lui cele mai de demult" (*Pilde* 8, 22) și străduindu-se să explice în mod variat cuvântul „a zidit, ἔκτισε", ispititor pentru adepții lui Arie, în diverse locuri din operele sale Atanasie înțelege prin Înțelepciune lucruri *foarte diferite*: ba *Firea Omenească a lui Hristos*, ba *Trupul Său*, ba *Biserica*, ba *partea lumii făpturale* care este îndreptată spre veșnicie. Dar această diferență este numai aparentă, căci toate interpretările enumerate ale cuvântului „Înțelepciune" nu sunt decât aceeași Sofia, ca unitate – creată de Dumnezeu – a definițiilor ideale ale făpturii, aceeași Sofia percepută sub diferite aspecte, esența integrală a făpturii.

Îți voi arăta mai pe larg cum înțelege Atanasie acest element ideal al existenței făpturii.

> Deși Înțelepciunea lui Dumnezeu, cea una născută și de la început, spune Sfântul Părinte, pe toate le face și le zidește – totuși, pentru ca toate câte s-au făcut nu numai să existe, dar și să existe cu demnitate, Dumnezeu a binevoit ca Înțelepciunea Sa să coboare asupra făpturilor, astfel încât în toate făpturile în general și în parte să fie puse o oarecare pecete și asemănare a Chipului Ei, τύπον τινὰ καὶ φαντασίαν εἰκόνος αὐτῆς, și ceea ce este adus în viață să fie un lucru și înțelept și vrednic de Dumnezeu. Și deoarece *în noi și în toate lucrările* (chiar diavolul, spune Sfântul Atanasie într-un loc, a fost «pecetluire a asemănării, ἀποσφράγισμα ὁμοιώσεως»[612]) *există o asemenea pecete a Înțelepciunii create*, τύπον τῆς σοφίας κτισθέντος ἔν τε ἡμῖν καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις ὄντος, atunci Înțelepciunea adevărată și ziditoare, primind asupra *ei ceea ce aparține Pecetei Sale*, τὸ τοῦ τύπου ἑαυτῆς, spune despre Sine: «Dumnezeu m-a zidit în lucrurile Sale». Ceea ce ar spune *Înțelepciunea care este în noi*, ἡ ἐν ἡμῖν σοφία, Dumnezeu numește parcă al Său. Și deși El, ca Ziditor, nu este zidit, totuși, *din pricina Chipului Său zidit în lucrări*, τὴν ἐν τοῖς ἔργοις εἰκόνα κτισθεῖσαν αὐτοῦ, spune acestea ca despre Sine. Și așa cum Dumnezeu a spus: «Cine vă primește pe voi pe Mine Mă primește» (*Matei* 10, 40), *pentru că în noi este pecetea Sa*, τύπον αὐτοῦ ἐν ἡμῖν εἶναι, tot așa, deși nu este dintre cei zidiți, întrucât se zidesc *Chipul și Pecetea Lui în lucrări*, τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ τύπον ἐν τοῖς ἔργοις κτίζεσθαι, parcă El Însuși fiind acestea, zice: «Domnul m-a zidit la începutul lucrărilor Lui, înainte de lucrările Lui cele mai de demult, Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ...». Iar pecetea Înțelepciunii este pusă în lucrări, cum am spus, pentru ca lumea să cunoască în Înțelepciune pe Ziditorul său, Cuvântul, iar prin Cuvânt, pe Tatăl, οὕτω δὲ γέγονεν ὁ ἐν τοῖς ἔργοις τῆς σοφίας τύπος ἵνα ... ὁ κόσμος ἐν αὐτῇ γινώσκῃ τὸν ἑαυτοῦ δημιουργὸν Λόγον καὶ δι' αὐτοῦ τὸν Πατέρα. Și asta-i ceea ce spunea Pavel: «Pentru că ceea ce se poate cunoaște despre Dumnezeu este cunoscut de către ei [adică de către eretici], fiindcă Dumnezeu le-a arătat lor. Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din făpturi, adică veșnica Lui putere și dumnezeire» (*Romani* 1, 19-20). De aceea, prin ființă,

Cuvântul nu este creatură; cele spuse în *Pilde* se referă la Înțelepciunea care este și se numește în noi, περὶ τῆς ἐν ἡμῖν οὔσης καὶ λεγομένης σοφίας ἐστὶ τὸ ἐν ταῖς παροιμίαις ῥητόν. Dacă (arienii) nici asta n-o cred, n-au decât să spună singuri: există în Sfintele Scripturi vreo înțelepciune sau nu (εἰ ἔστι τις σοφία ἐν τοῖς κτίσμασι ἢ οὐκ ἔστιν)? Dacă nu este, atunci de ce Apostolul acuză, spunând: «Căci de vreme ce întru înțelepciunea lui Dumnezeu lumea n-a cunoscut prin înțelepciune pe Dumnezeu» (*I Corinteni* 1, 21)? Sau, dacă nu există înțelepciune, atunci de ce în Scripturi se întâlnește o «mulțime de înțelepți» (*Înțel.* 6, 24)? Căci «înțeleptul se teme și se ferește de rău» (*Pilde* 14, 16) și «prin înțelepciune se ridică o casă» (*Pilde* 24, 3). Iar Ecclesiastul spune: «Înțelepciunea unui om îi luminează fața» (8, 1) și îi mustră pe cei nepăsători: «Nu spune niciodată: Cum se face că zilele cele de altădată au fost mai bune decât acestea?» (7, 10). Și dacă, așa cum spune despre înțelepciune Fiul lui Sirah, ca «a revărsat-o [Dumnezeu] peste toate lucrările Sale» și «Ea se află la tot trupul după măsura dărniciei Lui și a dat-o celor ce-L iubesc pe El» (*Sirah* 1, 8-9), această revărsare, ἡ τοιαύτη ἔκχυσις, nu este semnul existenței Înțelepciunii de la Început și Deoființa, ci al existenței *Înțelepciunii reprezentate în lume*, τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐξεικονισθείσης (se subînțelege σοφίας), atunci de ce-ar fi lucrelibil ca această Înțelepciune ziditoare și adevărată, a Cărei pecete sunt Înțelepciunea și Cunoașterea revărsate în lume, ἧς τύπος ἐστὶν ἡ ἐν κόσμῳ ἐκχυθεῖσα καὶ ἐπιστήμη, cum s-a spus mai înainte, să vorbească Ea Însăși despre Sine: «Dumnezeu m-a zidit în lucrările Sale»? Căci în lume nu este Înțelepciune ziditoare, ci zidită în lucrări, ἡ ἐγκτιζομένη τοῖς ἔργοις (se subînțelege σοφία), prin care «Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria» (*Psalmi* 18, 1). Dar dacă oamenii vor cuprinde în ei și această Înțelepciune, atunci vor cunoaște adevărata Înțelepciune a lui Dumnezeu, vor cunoaște că într-adevăr sunt făcuți după chipul lui Dumnezeu.[613]

Fără îndoială că această Înțelepciune a făpturii, despre care vorbesc citatele de mai sus, nu se limitează în nici un caz, în opera lui Atanasie cel Mare, doar la procesele psihice sau gnoseologice ale vieții făpturii, ci este prin excelență natura *metafizică* a esenței făpturii. În făptură Înțelepciunea nu este doar activitate, ci și substanță; ea are un caracter efectiv, masiv, are calitatea de lucru. Acest fapt devine și mai clar în comparația expresivă propusă de sfântul părinte.[614] El reprezintă făptura sub forma unui oraș a cărui construcție i-a fost încredințată de către un rege fiului său. Pentru a preîntâmpina, prin autoritatea tatălui său, orice atentat la drepturile lor asupra orașului și totodată pentru a lăsa o amintire despre el și despre tatăl lui, prințul își scrie *numele* pe fiecare clădire. Dacă, după încheierea lucrărilor, întrebat fiind cum s-a construit orașul, prințul va răspunde: „Trainic, pentru că, cu permisiunea tatălui meu, eu sunt reprezentat pe fiecare clădire, *numele* meu este zidit în aceste clădiri", spunând acest lucru, el nu declară că s-a zidit esența sa, ci *chipul* său, τὸν ἑαυτοῦ τύπον, din cauza numelui său". La fel și adevărata Înțelepciune, adică Logosul, răspunde celor care se miră de Înțelepciunea făpturii, adică de Sofia: „Dumnezeu M-a zidit în lucrările Sale, pentru că în ele este Chipul Meu, și iată în ce măsură Eu am coborât în zidire". Comparația propusă de Atanasie nu este o pură invenție. Amintesc de obiceiul istoric universal de a se scrie numele constructorului pe clădire sau de cutuma frapantă a regilor Babilonului de a ștanța numele regelui-ctitor pe fiecare cărămidă folosită la edificiile ridicate de el. Dar pentru a înțelege

sensul adevărat al acestui obicei, ca și sensul comparației lui Atanasie, care se sprijină tot pe această cutumă, trebuie să ținem minte semnificația pe care cei vechi i-o acordau numelui, ca idee-forță reală ce formează lucrurile și guvernează misterios profunzimile substanței acestora.[615]

Așadar, punându-și numele pe clădiri, prințul din comparația lui Atanasie introduce, conform înțelegerii celor din vechime, o nouă esență misterioasă în existența acestor clădiri, le dăruiește clădirilor o forță mistică.

Atanasie profită și în continuare de comparația sa, referindu-se în mod direct la Biserică:

> „Iarăși nu trebuie să ne mirăm, spune el, dacă Fiul vorbește ca despre Sine despre Chipul care este în noi; și când Saul prigonea pe atunci Biserica, în care era Chipul Lui (al Domnului) și Asemănarea Lui, i-a vorbit ca și cum El Însuși ar fi fost persecutat: «Saule, Saule, de ce Mă prigonești?» (*Fapte* 9, 4). Adevărata Înțelepciune, Logosul, spune «m-a zidit» ca și cum ar fi, din punctul de vedere al «Înțelepciunii întrupate în lume și în lucrări, τὴν ἐν κόσμῳ καὶ τοῖς ἔργοις γενομένην (se subînțelege σοφίαν)», din punctul de vedere al «Asemănării Sale, τῆς εἰκόνος ἑαυτοῦ», ca și cum asta ar spune-o despre Sine «Însăși Pecetea Înțelepciunii care este în lucrări, αὐτὸς ὁ τύπος τῆς Σοφίας ὁ ὢν ἐν τοῖς ἔργοις». Înțelepciunea de la Început este creatoare și ziditoare, iar Pecetea ei se introduce în lucrări ca imagine a imaginii, ὁ δὲ ταύτης τύπος ἐγκτίζεται τοῖς ἔργοις, ὥσπερ καὶ τῆς εἰκόνος καὶ εἰκών. Cuvântul o numește Început al drumurilor, pentru că această Înțelepciune devine un fel de Început și parcă pune bazele cunoașterii lui Dumnezeu. Întrezărind această Înțelepciune a făpturii în lume și în sine, omul atinge adevărata Înțelepciune, și de la ea se înalță la Tatăl (*Ioan* 14, 9; *I Ioan* 2, 23).[616] Cuvintele: Când El a întemeiat cerurile eu eram acolo (*Pilde* 8, 27) Atanasie le parafrazează astfel: „Totul a primit existență datorită Mie și prin Mine, și deoarece era nevoie să fie înrădăcinată Înțelepciunea în lucrări, ἐγκτισθῆναι σοφίαν τοῖς ἔργοις, atunci, deși Eu eram în ființă cu Tatăl, totuși după coborârea spre făpturi mi-am pus pecetea chipului meu pe lucrările referitoare la ele, pentru ca lumea întreagă să fie un corp unic, aflat în armonie cu sine, nu în discordanță... De aceea, continuă Sfântul Părinte, toți cei care, conform Înțelepciunii date lor, privesc făptura cu mintea cea dreaptă, sunt și singuri în stare să spună: După rânduiala Ta rămâne ziua (*Psalmi* 118, 91). Iar cei care nu sunt zeloși în această privință vor auzi... [Atanasie citează *Romani* 1, 19-25 despre cunoașterea lui Dumnezeu prin contemplarea vibrantă a făpturii]. Și se vor rușina auzind: «Căci de vreme ce întru înțelepciunea lui Dumnezeu lumea n-a cunoscut prin înțelepciune pe Dumnezeu, a binevoit Dumnezeu să mântuiască pe cei ce cred prin nebunia propovăduirii» (*I Corinteni* 1, 21).[617]

Sofia făpturii, pecetluirea divină a făpturii, este chipul și umbra Înțelepciunii, εἰκόνος καὶ σκιᾶς τῆς Σοφίας, τῆς ἐν τοῖς κτίσμασιν οὔσης.[618] Dar realizată, pecetluită în lume de către experiența în timp, ea, deși este a făpturii, precedă lumea, fiind ansamblul ipostatic prelumesc de prototipuri divine ale celor ce sunt. Afirmând acest lucru, Sf. Atanasie se referă la cuvintele apostolului Pavel:

> „Binecuvântat fie Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, Cel care, întru Hristos, ne-a binecuvântat pe noi în ceruri cu toată binecuvântarea duhovnicească, precum întru El ne-a și ales înainte de întemeierea lumii, ca să fim sfinți și fără de prihană înaintea Lui, mai înainte rânduindu-ne, în a Sa iubire, spre înfiere întru El, prin Iisus Hristos" (*Efeseni* 1, 3-5). „Așadar, spunea

Sfântul Atanasie, cum ne-a ales mai înainte ca noi să fi primit existență, dacă noi n-am fi fost, cum a spus El Însuși, pre-figurați în El: πῶς οὖν ἐξελέξατο πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς, εἰ μὴ ὡς αὐτὸς εἴρηκεν ἐν αὐτῷ ἡμᾶν προτετυπωμένους;"[61]

Sfântul părinte explică în continuare că posibilitatea „vieții veșnice" pentru noi se bazează anume pe această pre-figurare a noastră în Dumnezeu, pe această rădăcină eternă a noastră[620]. Aceasta este concepția lui Atanasie despre aspectul divin al făpturii. Mai insistent decât oricare altul, el a respins amestecul panteist al făpturii cu Ziditorul. Toată viața și-a consacrat-o demascării definitive a ereticilor care încercau să șteargă hotarul dintre Ziditor și făptură. Iată de ce mărturia lui Atanasie are pentru noi o importanță enormă.

Dogma deoființimii Treimii, ideea de îndumnezeire a trupului, cerințele ascetismului, trăirea Duhului Mângâietor și recunoașterea sensului pre-lumesc și nestricăcios al făpturii, acestea sunt *leitmotivele* sistemului dogmatic al lui Atanasie, atât de strâns întrepătrunse unele cu altele, încât nu se poate să auzi unul și să nu le descoperi în el și pe celelalte. Pe baza acestor motive principale este alcătuită în întregime și această carte, așa că putem spune că într-adevăr ea provine din ideile Sfântului Atanasie cel Mare[621].

Sofia ia parte la viața Divinității Triipostatice, intră în profunzimile treimice și se împărtășește din Dragostea divină. Dar fiind o *a patra* Persoană, creată, deci nu deoființă, ea nu „formează" Unitatea divină, ea nu „este" Dragostea, ci doar intră în comuniunea Dragostei, *este admisă să intre* în această comuniune datorită smereniei negrăite, de neînțeles și de neconceput a lui Dumnezeu.

Ca *a patra* Persoană, ea, prin mila lui Dumnezeu (și nici într-un caz prin propria sa natură), introduce o distincție în raport cu ea însăși în activitatea providențială a Ipostasurilor Trinitare și, pentru Divinitatea Trinitară fiind aceeași, ea însăși este distinctă în sine în raport cu Ipostasurile: ideea de Sofia capătă o coloratură sau alta în funcție de Ipostasul către Care contemplarea noastră este preponderent îndreptată.

Din punctul de vedere al Ipostasului Tatălui, Sofia este *substanța* ideală, temelia făpturii, puterea sau forța existenței sale; dacă ne îndreptăm spre Ipostasul Cuvântului, atunci Sofia este *rațiunea* făpturii, sensul, adevărul sau îndreptățirea ei, și în sfârșit, din punctul de vedere al Ipostasului Duhului avem în Sofia *spiritualitatea* făpturii, sfințenia, puritatea și neprihănirea ei, adică frumusețea. Această idee triplă de *temelie-rațiune-sfințenie*, disociindu-se în gândirea noastră, i se prezintă minții noastre păcătoase sub trei aspecte care se exclud unul pe altul. Într-adevăr, ce are comun temelia făpturii cu rațiunea sau cu sfințenia ei? Pentru rațiunea coruptă, adică pentru gândire, aceste idei nu sunt nicidecum unite într-o imagine unitară, conform legii identității, ele sunt opace una pentru alta.

Mai mult chiar, în raport cu „iconomia" (Bisericii), Sofia are o serie întreagă de noi aspecte care scindează ideea despre ea într-o mulțime de *noțiuni* dogmatice. Înainte de toate, Sofia este premisa și centrul făpturii răscumpărate, *Trupul Domnului Iisus Hristos*, adică esența făpturii asumată de Cuvântul divin. Numai co-participând la El, adică având-o ne propria natură inclusă, strecurată parcă în Trupul Domnului, noi primim de la Duhul Sfânt

libertatea și purificarea tainică. În acest sens, Sofia este Natura pre-existentă purificată în Hristos a făpturii[622] sau *Biserica în aspectul ei ceresc*. Dar în măsura în care de la Duhul Sfânt vine și sfințirea părții pământești a făpturii, a conținutului ei empiric, a „hainei" ei, Sofia este și *Biserica în aspectul ei pământesc*, adică totalitatea *persoanelor* care au început deja nevoința restaurării, care au intrat deja în Trupul lui Hristos cu partea lor empirică. Și deoarece purificarea se produce prin Duhul Sfânt ce Se descoperă făpturii, Sofia este *Duhul*, întrucât El a îndumnezeit făptura. Dar Duhul Se arată în făptură ca *feciorie*, ca neprihănire lăuntrică și integritate smerită, în aceste daruri principale pe care creștinul le primește de la El. În acest sens, Sofia este *Fecioria*, puterea cea de sus care dăruiește fecioria. Iar purtătoarea Fecioriei este Fecioara în sensul propriu și exclusiv al cuvântului, este Mariam, Fecioara cu har, plină de har (κεχαριτωμένη, *Luca* 1, 28) de la Duhul Sfânt, plină de darurile Sale și, ca atare, Adevărata Biserică a lui Dumnezeu, Adevăratul Trup al lui Hristos: din ea a ieșit Trupul lui Hristos.

Dacă Sofia este toată *făptura*, atunci sufletul și conștiința făpturii, adică Omenirea, sunt Sofia prin excelență. Dacă Sofia este toată Omenirea, atunci sufletul și conștiința Omenirii, adică Biserica, sunt Sofia prin excelență. Dacă Sofia este *Biserica*, atunci sufletul și conștiința Bisericii, adică Biserica Sfinților, sunt Sofia prin excelență. Dacă Sofia este Biserica Sfinților, atunci sufletul și conștiința Bisericii Sfinților, adică Maica Domnului, Mijlocitoarea și Apărătoarea făpturii în fața lui Dumnezeu, „Curățitoarea lumii", sunt iarăși Sofia prin excelență. Dar semnul autentic al Mariei celei pline de har este Fecioria Ei, *Frumusețea* sufletului Ei. Aceasta este Sofia. Sofia este „omul cel tainic al inimii, întru nestricăcioasa podoabă a duhului blând și liniștit": ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος (*I Petru* 3, 4), adevărata podoabă a ființei umane, care-i pătrunde în toți porii, care strălucește în privirea ei, care se revarsă în zâmbetul ei cu o bucurie negrăită, care se reflectă în fiecare gest al ei, care îl înconjoară pe om în momentele de elan spiritual ca un nor plăcut mirositor sau ca un nimb strălucitor, care îl face „mai presus de amestecul lumii", așa că, rămânând în lume, el devine parcă „nu din lumea aceasta", ci mai presus de lume. „Și lumina luminează în întuneric și întunericul nu a cuprins-o" (*Ioan* 1, 5) – aceasta este starea supra-lumească a persoanei pneumatofore și *frumoase*. *Sofia este Frumusețea*. „Podoaba (κόσμος) voastră – li se adresează apostolul Petru femeilor – să nu fie cea din afară, împletirea părului, podoabele de aur și îmbrăcarea hainelor scumpe, ci să fie omul cel tainic al inimii, întru nestricăcioasa *podoabă* a duhului blând și liniștit, care este de mare preț înaintea lui Dumnezeu" (*I Petru* 3, 3-4). Numai Sofia este Frumusețea esențială a întregii făpturi, restul nu este decât strălucire falsă și lux al straielor, și persoana umană se va dezbrăca de acest lustru fals la încercarea prin foc.

Acestea sunt *unele* dintre aspectele Sofiei în relațiile lor reciproce. Să le analizăm mai amănunțit.

Puritatea inimii, fecioria și castitatea integrală sunt condiția necesară pentru a o vedea pe Sofia-Înțelepciune, pentru a fi înfiați în Ierusalimul cel de Sus, „mama noastră" (*Galateni* 4, 26). Se înțelege de ce este așa. Inima

este organul care ne permite să percepem lumea de sus. Prin intermediul inimii se contemplă rădăcina originară a persoanei, *Îngerul* ei și prin această rădăcină se stabilește o legătură vie cu Mama persoanei spirituale, cu Sofia înțeleasă drept Înger Păzitor al întregii făpturi, al întregii făpturi deoființă în dragostea primită de la Duhul prin Sofia. Prin ea îi este dăruită persoanei contemplarea lui Dumnezeu-Iubire (*cf. Matei* 18, 10), contemplare care dă fericirea: „Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu" (*Matei* 5, 8), îl vor vedea pe Dumnezeu cu inima curățită și în inima lor. Puritatea, dăruită de Duhul Sfânt, retează excrescențele inimii, denudează rădăcinile ei veșnice, curăță căile pe care negrăita Lumină a Soarelui Tripostatic pătrunde în conștiința omenească. Și atunci toată ființa lăuntrică, spălată prin purificare, se umple cu Lumina cunoașterii absolute și cu fericirea Adevărului trinitar neveșnic[623]

Cel curat cu inima, spune Grigorie de Nyssa, nu va vedea în el nimic altceva decât pe Dumnezeu"[624]

În valuri largi harul se revarsă în porii curățiți ai inimii. Iată ceea ce este de la har conține bucurie, pace, iubire, adevăr, τὰ τῆς χάριτος χαρὰν ἔχει, εἰρήνην ἔχει, ἀγάπην ἔχει, ἀλήθειαν ἔχει" spune Sf. Macarie cel Mare[625]. Cu alte cuvinte, din punct de vedere subiectiv, Sofia apare ca *intermediarul* dintre *bucurie* și ceea ce se identifică cu *Bucuria*. Puritatea sufletului este fericire, fecioria sufletului este bucurie și chiar un fel de veselie: „Ἔστιν σωφροσύνης καί τι γαληνὸν ἔχειν, printre semnele neprihănirii se numără și un fel de veselie", remarcă Sf. Grigorie Teologul în *Distihurile gnomice*[626].

Dacă, însă, fecioria sufletului este condiția necesară pentru contemplarea Ierusalimului de Sus, atunci și invers, „atingerea altei lumi"[627], pătrunderea până la rădăcinile spirituale ale existenței și contemplarea haricâ a sinelui în Dumnezeu sunt condițiile necesare pentru a da putere fecioriei. Pentru a fi cast, e necesar „*să discerni natura ta în Ierusalimul de Sus*", trebuie să te vezi drept fiu al Mamei Comune, care este Fecioara pre-existentă.

> „Frate, vrei să fii fecioreInic? întreabă autorul celei dintâi epistole despre feciorie, epistolă atribuită mai înainte Sfântului Clement Romanul, datând din secolul al III-lea. Știi tu, continuă el, câtă trudă și greutate comportă adevărata feciorie? ... Pricepându te să porți lupta cum trebuie, înarmat cu puterea Duhului Sfânt, ți-ai ales această nevoință pentru a primi coroana luminoasă? *Vei discerne natura ta în Ierusalimul cel de Sus?* (*Galateni* 4, 26)"[628]

Nu trebuie să ne mire această contradicție între teză și antiteză, adică între termenii: „Fecioria este sursa de contemplare a Sofiei" și „Contemplarea Sofiei este sursa fecioriei". Nu este decât un caz particular al marii antinomii dintre harul lui Dumnezeu și opera ascetică a omului, care intervine în fiecare problemă de „iconomie" divină, începând cu destinele unor popoare întregi și terminând cu actele individuale obișnuite, ca să nu mai vorbim de Taine. Dar pentru mine, în momentul de față, nu este important decât să stabilesc că ideea de „feciorie-contemplare" este indivizibilă și indisociabilă. Această indivizibilitate explică de ce textele bisericești insistă și mai mult asupra *purității* pe măsură ce i se rezervă tot mai mult spațiu ideii de

harismatism, de pneumatoforie, de îndumnezeire (oricum a fost denumită ea în perioade diferite) și pe măsură ce apare tot mai clar reprezentarea valorii absolute pe care o are făptura.

Voi repeta mereu că asceticismul creștin și valorificarea absolută a făpturii, fecioria și pneumatoforia, cunoașterea Înțelepciunii lui Dumnezeu și dragostea față de trup, nevoința și accesul la Adevărul veșnic, îndepărtarea de stricăciune și dragostea sunt *aspectele antinomice ale aceleiași vieți duhovnicești unice*, la fel de indisolubil legate între ele ca și fețele simetrice ale unui decaedru regulat. Când am vorbit despre contemplarea făpturii în unitatea ei și despre ideea de Sofia, a fost indicată cu insistență această legătură și cred că nu este nevoie să mai dăm alte exemple. Voi aminti doar tonul acestor sentimente și o voi face folosind cuvintele Sfântului Isaac Sirul.

> Roagă-te să nu se depărteze de tine Îngerul neprihănirii tale, pentru ca păcatul să nu ridice asupra ta război de flăcări și să nu te despartă de înger... Și pregătește-te să primești din tot sufletul ispitele trupești, trece-le inotând cu toate mădularele tale, ochii umple-ți-i de lacrimi, ca să nu se lepede de tine Îngerul păzitor"[629]

Prototipul divin al omului, Îngerul lui Păzitor, este prin excelență păzitorul purității lui, al neprihănirii sale. El este Îngerul neprihănirii și de aceea

> „sfinții Îngeri ai Domnului... nu suferă miasmele urâte ale gândurilor desfrânate și ale visărilor necurate"[630]

Aproape fiecare scriere ascetică tratează această relație dintre feciorie și smerenie, prezentând gândurile concupiscente drept consecințe ale trufiei și afirmării egoiste de sine a eului. Observațiile Sfinților Părinți se explică întru totul din cele stabilite mai înainte și anume din faptul că neprihănirea ca libertate supremă în raport cu perversitățile, este o putere harică ce nu acționează decât cu condiția ca creștinul să se consacre lui Dumnezeu. Dimpotrivă, individualizarea egoistă față de Dumnezeu duce la *aservirea* persoanei față de perversitățile sale, adică la necurăție, și îl face pe om „propriul său idol", cum se spune în Canonul cel Mare al lui Andrei Criteanul. Revenim mereu la ideea principală a distincției dintre legile identității, dintre cea spirituală și cea carnală. Prima face ca eu, care mă contemplu în Dumnezeu, să fiu propriul meu *ideal*, iar a doua mă transformă în *idolul*, în fetișul meu.

Tipul autenticei purități este Maica Domnului cea Preacurată și Binecuvântată. Smerită în curăția Ei veșnică, Curată în smerenia Ei perpetuă. În Ea, în Mireasa Sfântului Duh, veșnic purificată de El, pulsează izvorul viu al purității universale, „Izvorul pururea curgător al rațiunii". În Ea pulsează izvorul de apă vie care potolește orice sete și stinge din suflet focul gheenei, și de aceea Biserica o invocă suspinând: „Curăția lumii, Maica lui Dumnezeu" și „Curățirea lumii întregi". Ea este cea care „alungă hoardele întunecate ale patimilor și poftelor noastre", Ea este „stâlpul de foc care ne apără de ispitele și smintelile lumii", „stâlpul de foc care ne arată tuturor calea mântuirii în negura păcatului", Ea este cea care „ne izbăvește de focul mistuitor cu roua rugăciunilor Sale". Dacă Domnul este capul Bisericii, atunci blânda Maria, „dătătoarea bunăvoinței lui Dumnezeu", este cu adevărat inima

ei, prin intermediul căreia Biserica împarte mădularelor sale Viața Veșnică și darurile Duhului. Ea este adevărata „*Dătătoare de viață*"[631], adevăratul „Izvor dătător de viață". Căci Maria este „Stăpâna cea fără de prihană", „una curată și binecuvântată", „plină de har", „porumbița neatricioasă și bună". Ea este Simbolul viu și Principiul lumii care se purifică, este „Curățitoarea". Ea este „*Rugul nears*", cuprins de flacăra Sfântului Duh, arătarea prealabilă, vie, a Duhului Sfânt pe pământ, este *tipul pneumatofaniei*. Așa cum Duhul este Frumusețea Absolutului, Născătoarea de Dumnezeu este Frumusețea făpturii, „slava lumii", și prin Ea toată făptura este împodobită. „Se bucură cei născuți pe pământ, împodobindu-se cu Slava ta", adică împodobindu-se cu Slava ta cea dumnezeiască, pământenii se bucură, pentru că frumusețea, primită în inimă, este *bucurie*. Și frumusețea lumii, contemplată cu cutremur evlavios, este Bucuria Lumii. „*Bucuria Neașteptată*" a ei, „*Desfătarea și Mângâierea*" ei, „*Dulcea Sărutare*" pe care Lumea de Jos i-o dă Lumii de Sus. Este „*Bucuria tuturor bucuriilor*", cum ne-a poruncit cuviosul Serafim să numim icoana „*Duioșiei*", singura icoană pe care o avea el în chilie și în fața căreia se ruga pentru mântuire[632]. Născătoarea de Dumnezeu este Bucurie și „Mijlocitoarea bucuriei lumii". În contemplarea Frumuseții cerești se află „Potolirea tristeții", „Bucuria tuturor celor întristați", „Mângâierea în tristeți și amărăciuni". Născătoarea de Dumnezeu este „Apărătoarea zeloasă". Ea este „Refugiul celor pierduți", „Mângâierea păcătoșilor", „Îmblânzirea inimilor inrăite". Ea își pleacă privirea la întristați, este „Grabnică Ascultătoare", este „Cea Care aude", este „Izbăvitoarea de rele a celor care suferă", este „Vindecătoarea Cea milostivă". Ea este Îngerul Păzitor al lumii. Ea este „Acoperământul" lumii, „mai lat decât norul", este „*Hodighitria*" (sau „Călăuzitoarea") lumii, conducând-o când ca un stâlp de foc, când ca un stâlp de nor spre Țara Făgăduinței în „viața veșnică". Ea este „Zidul cel nesurpat" care apără lumea, este „Izbăvitoarea" ei. Ea este „Apărarea cea mai tare a universului". Cu Ea și prin Ea se bucură întreaga făptura și seminția omenească. De aceea cântăm:

> De Tine se bucură[633], Cea plină de har, *toată făptura*, soborul îngeresc și neamul omenesc, Biserică sfințită și rai cuvântător, lauda fecioriei... De Tine se bucură, Cea plină de har, *toată făptura*, slavă Ție!

Născătoarea de Dumnezeu este cea mai minunată floare a pământului, „Floare Neveștejită" și „Binemirositoare". Ea este purtătoarea Sofiei, „Cerul însuflețit" și „Cerul înțelepciunii", „Cerul plin de har", adică Lumea de Sus, Ierusalimul Ceresc, care și-a pus pecetea în sufletul preacurat al Fecioarei. Oare nu spune Biserica:

> „Cu adevărat ai apărut Tu *precum cerul pe pământ*, mai mare decât cerul de sus, Fecioară nenuntită, căci din Tine a răsărit Soarele în lume, stăpânind Dreptatea"?

Această relație intimă între ideea despre Născătoarea de Dumnezeu și cea de Ierusalim Ceresc transpare și în paralela pe care o face irmosul Paștilor:

> „Luminează-te, luminează-te,
> *Noule Ierusalime*,
> că slava Domnului

> peste tine a răsărit.
> Saltă acum
> și te bucură, Sioane,
> iar Tu, Curată
> *Născătoare de Dumnezeu*,
> veselește-Te întru
> învierea Celui născut al Tău".

Despre unii asceți, arătându-li-se, Preacurata Fecioară spunea: „Acesta este din neamul nostru"[634]. „*Acesta este din neamul nostru*". Cuvinte profund semnificative! Înseamnă că există un „neam" deosebit, neamul Maicii Domnului, și sfinții asceți sunt părtași la acest neam, la această natură particulară. Ce fel de neam să fie? Neamul predispus la fecioria sufletului. Oamenii sau, mai precis, îngerii pământești, care sunt membri ai acestui neam tainic, încă din tinerețe strălucesc de o lumină blândă și de o neprihănire de pe altă lume. Încă din pântecele mamei lor, ei sunt *însemnați* și meniți unei organizări speciale a sufletului. Ei *parcă* sunt abstrași legii păcatului, *parcă* vin spre noi de-a dreptul din Eden, ca fii ai familiei originare și neprihănite. Ei realizează fără efort ceea ce alții obțin prin sudoarea frunții; fără greutate, ei se desăvârșesc și se înalță de la o putere la alta, așa cum se deschide o floare binemirositoare. Fără rătăciri, de la însăși zămislirea lor, ei merg cu pași siguri „către cinstea chemării superioare". Ei sunt „famenii" evangheliei „din pântecele maicii". Așa a fost, de pildă, Ioan Teologul. Așa au fost sfinții atoniți Ioan Cucuzel și Atanasie[635]. Așa au fost cuvioșii Serghie de Radonej și Serafim din Sarov. Un exemplu uimitor de asemenea puritate l-a arătat lumii Maica Domnului în persoana stârețului Lavrei Pecerska din Kiev, ieromonahul Partenie, care din copilărie nu a cunoscut deloc poftele necurate și luptele cărnii, n-a cunoscut nici măcar ispitele lor[636]. Așa a fost starețul Isidor de la Schitul Ghetsimani[637]. Prin urmare, există un neam deosebit al Maicii Domnului, deși nu orice nevoitor face parte din acest neam; există un tip superior de organizare, există persoana sfântă (care încă nu înseamnă lipsită de păcat). Într-un cuvânt, este vorba de o calitate *sofianică* a sufletului, provenită din Izvorul Curăției. Cine este Izvorul Curăției? Cine este „Stâlpul Fecioriei"? Preasfânta Născătoare de Dumnezeu[638].

Iată de ce acești îngeri în trup, acești monahi din fire, aceste flori ale lumii, știu că sunt aleși de Preacurata Fecioară, o venerează în primul rând pe Ea și de la Ea primesc ajutorul și semnele harului. Și dacă reflectăm la relația lor cu Preacurata, devine clar că pentru ei, pentru conștiința lor, pentru dragostea lor, ceea ce apare în primul rând în Ea nu este Maternitatea divină, adică nu Hristos, ci Pururea-fecioria Ei, Ea Însăși. De aceea un asemenea ales al Domnului cum a fost cuviosul Serafim din Sarov avea în chilia sa o singură icoană. A cui? Firesc ar fi să credem că, dacă era una singură, trebuia să fie a Mântuitorului. Dar nu, nu icoana Mântuitorului o avea, ci pe a Maicii Domnului, ba încă și fără Mântuitorul, icoana „Duioșiei". Același lucru poate fi spus și despre alți fecioreinici[639]. În Maica Domnului ei venerează pe Maica Purtătoare de Sofia, Manifestarea Sofiei și simt că structura lor spirituală provine tocmai de la Sofia. Cuviosul Serafim chiar cerea ca, alături de mărturisirea calității de Dumnezeu-Om a lui Iisus Hristos, să

fie mărturisită special Pururea-fecioria Maicii Domnului[640]. Așa cum există „neamuri" și chiar popoare stricate, există și neamuri curate. La primele sunt distruse trăsăturile de puritate edenică. În celelalte rămâne ceva din frumusețea originară. Toată făptura este coruptă, dar în unii coruperea este mai profundă, în alții mai superficială. Și există făpturi pure prin excelență, există, ca să spunem așa, așchii din lumea originară, care s-a sfărâmat, făpturi care și-au deformat imaginea mai puțin decât altele. Acestea sunt cele care venerează Pururea-fecioria și, printre ele, cea dintâi este Purtătoarea și Focarul curăției din Rai, Pururea Fecioara Născătoare de Dumnezeu[641].

În Născătoarea de Dumnezeu se îmbină puterea sofianică, adică îngerească, cu smerenia omenească, „bunăvoința lui Dumnezeu față de muritori" și „îndrăzneala muritorilor către Dumnezeu". Maica Domnului se menține pe limita care separă făptura de Ziditor și, întrucât ceea ce este la mijloc între una și alta este absolut de neînțeles, absolut de neînțeles este și Maica Domnului. Ea este „Înălțimea la care nu se pot ridica gândurile oamenilor". Este „adâncimea care nu poate fi scrutată nici cu ochii de îngeri". Este „mai înaltă decât cerurile" și „mai cuprinzătoare decât cerurile"[642]. Este „mai cinstită decât Heruvimii și mai mărită fără de asemănare decât Serafimii". Ea este „Stăpâna îngerilor"[643]. Despre Ea se spune: „Tu Te-ai arătat curată, mai cinstită decât Serafimii cei cu ochi de foc". Purtătoarea curăției, Manifestarea Duhului Sfânt, Principiul făpturii spirituale, Izvorul Bisericii, „Fecioara unită cu Dumnezeu" încetează a mai fi *una dintre multe* în Biserică, chiar și în Biserica sfinților ea nu este *prima inter pares*. Ea este deosebită, este centrul exclusiv al vieții Bisericii. Este Biserica. Nicolae Cabasila, arhiepiscopul Tesalonicului, unul dintre cei mai venerabili comentatori ai Liturghiei dumnezeiești (a trăit în secolul al XIV-lea), care a cunoscut din experiență profunzimea tainică a dumnezeieștii slujbe, spune[644] că, dacă cineva ar putea vedea Biserica lui Hristos, atunci n-ar vedea-o decât ca trup al Domnului, pentru că ea este unită cu Hristos și ia parte la trupul Lui. Dar dacă în același timp s-ar uita la Preacurata și Preabinecuvântata Fecioară Maria, n-ar vedea-o decât ca lumina a lui Hristos. Ea este centrul vieții făpturii, punctul de contact dintre pământ și cer. Ea este Aleasa, Împărăteasa Cerului și cu atât mai mult a Pământului:

> *Împărăteasa cerului și pământului*, Celei alese de Preaveșnicul Împărat mai presus de orice zidire, venind să-i aducem vrednică închinare cu mulțumire cu credință și smerenie alergăm".

Ea are o putere *cosmică*[645]. Ea este „sfințirea tuturor stihiilor pământești și cerești", este „binecuvântarea tuturor anotimpurilor". Este ἡ παντων βασίλισσα, „Împărăteasa asupra tuturor". Ea este Stăpâna lumii și de aceea orice credincios o invocă:

> „Altă mângâiere nu avem afară de Tine, *Stăpâna lumii*, nădejdea și mijlocitoarea credincioșilor".

N-am citat decât la întâmplare expresii pe care mi le-am amintit din scrierile liturgice. A da un tablou sistematic al conținutului imens care se găsește în textele liturgice ar constitui obiectul unei întregi științe, care, din

păcate, lipsește total. Am încercat să-ți arăt cum înțeleg eu această literatură. Poate am greșit? Ar fi bine dacă mi-ai arăta unde. Dar, în orice caz, cursul general al ideilor mele nu se va schimba, pentru că cele spuse despre Maica Domnului sunt enunțate mai degrabă din motive particulare, care nu sunt riguros necesare în structura esențială a gândirii.

Totuși, n-aș vrea să închei această scrisoare înainte de a mă referi la câteva dintre datele de la care a pornit convingerea mea. Căci limita aspirațiilor mele este aceea de a înțelege conținutul conștiinței bisericești, și nimic nu este mai străin de scopurile lucrării mele decât dorința de a expune un sistem „al meu". Voi spune și mai clar: dacă aici, în lucrarea mea, există niște opinii „ale mele", aceasta s-a întâmplat doar din pricina insuficientei reflecții, a ignoranței sau neînțelegerii mele. Datele pe care le am în vedere se găsesc în opera liturgică a Bisericii, ca și în scrierile patristice și în iconografie. Încep cu primele.

Ne-a parvenit, în traducere latină, un text remarcabil, intitulat „Către Ioan, sfântul părinte, de la Ignatie și frații care sunt cu el". Conform tradiției este o scrisoare particulară a lui Ignatie Teoforul către apostolul și evanghelistul Ioan Teologul, care, după cum se știe, a fost fiul adoptiv al Preacuratei Fecioare Maria. În rândurile de început, autorul documentului exprimă regretul său și al celor din preajma sa pentru tergiversarea lui Ioan. Din context rezultă că Ioan a promis să viziteze comunitatea lui Ignatie, probabil însoțit de Maica Domnului, dar n-a făcut-o din cine știe ce motive. Se pare că autorul scrisorii avea de întâmpinat anumite dificultăți în comunitate (poate că unii membri și-au pus în gând să plece independent la Ierusalim pentru a se întâlni cât mai curând cu Apostolul) și el încearcă să-l convingă pe Apostol să se grăbească cu îndeplinirea promisiunii. În continuare se spune:

> Sunt și aici multe femei de-ale noastre care de-abia așteaptă s-o vadă pe Maria lui Iisus și în fiecare zi intenționează, *volentes*, să dea fuga la voi, ca să-l atingă pieptul ce l-a hrănit pe Domnul Iisus și s-o întrebe despre niște lucruri mai tainice. Dar și Salomeea, fața de care ești binevoitor, fiica Anei, care stă, *commorans*, la Ea la Ierusalim de cinci luni, și altele, care-o cunosc personal, ne transmit că Ea este plină de toate harurile și virtuțile, *cum omnium gratiarum abundans et omnium virtutum*, ca fecioară, *more virginis*, este roditoare de virtute și har. Și, cum se zice, este *veselă* în prigoane și dureri, nu se plânge de lipsuri și nevoi, le este recunoscătoare celor care o jignesc, se bucură când este vătămată, îi compătimește pe cei nefericiți și oprimați, suferă și nu pregetă să le vină în ajutor. Dar se distinge, *enitescit* (strălucește), față de manifestările rele ale păcatelor, acționând ca mijlocitoare în lupta pentru credință. Este Învățătoarea noii noastre credințe și cinste, este Ajutorarea tuturor credincioșilor în toate faptele de evlavie. Celor smeriți le este devotată și se smerește cu și mai mult devotament pentru cei devotați, și de mulți este preamărită, de toți, deși cărturarii și fariseii o hulesc. Pe lângă asta, sunt mulți care spun și alte lucruri despre Ea, totuși nu îndrăznim să le dăm tuturor crezare în toate, nici să ți transmitem aceste vorbe. Dar cum povestesc cei demni de crezare, în Maria, Maica lui Iisus se îmbină natura omenească și sfințenia îngerească, *in Maria, matre Iesu, humanae naturae sanctitatis angelicae sociatur*. Și acest zvon, *haec talia*, ne a tulburat străfundurile [*proprio sensu* «măruntaiele», *viscera*] și ne face să dorim foarte mult a vedea, *desiderare expetunt*

aceasta, s-ar putea spune: Minunăție cerească și preasfântă minune: *hujus coelestis prodigii et sacratissimi monstri*. Tu străduiește-te să ne îndeplinești dorința și să fii sănătos. Amin.[646]

Altă scrisoare poartă titlul „Către Ioan, sfântul părinte, de la al său Ignatie", fiind și ea recunoscută drept o scrisoare a lui Ignatie Teoforul pentru apostolul Ioan. Scrisoarea începe cu următoarele cuvinte:

> Dacă s-ar putea, aș vrea să mă urc la tine, în hotarele Ierusalimului, și să-i văd pe sfinții credincioși care se află acolo, mai ales pe Maria lui Iisus, Care este minunăția lemnii și dorita de toți: *universis admirandam et cunctis desirabilem*. Cei dintre privirea credinței și religiei noastre ce i-ar face plăcere să o vadă și să stea de vorbă cu Ea, care L-a născut din sine pe Dumnezeul cel Adevărat?„[647]

Iar mai departe se vorbește despre apostolul Iacov, care, „cum se zice, seamănă foarte bine cu Iisus Hristos la chip, viață și purtare". În încheierea scrisorii, autorul îl roagă pe Ioan să se grăbească cu vizita.

Deși documentul pe care intenționez să-l citez acum aproape că nu are legătură cu sarcina mea *directă*, nu pot să mă abțin să eu redau aceste rânduri, infinit de simpatice, din corespondența lui Ignatie Teoforul cu Preasfânta Fecioară. Imaginează-ți la modul concret ce înseamnă această scrisoare scrisă cu degetele „ușoare ca visul" ale Blândei și Binecuvântatei! Însăși scurtimea scrisorii parcă ne vorbește despre discreta tăcere a Celei care în viața domestică, în comunicarea de zi cu zi era pentru apostolul Petru modelul și personificarea *supremă* a frumuseții nestricăcioase a unui „spirit blând și tăcut", care și acum este „credința celor ce se roagă în tăcere", cum o invoca credincioșii. Se zice că „probabil" această scrisoare este apocrifă. Nu contrazic pe nimeni: nu știu. Dar e vorba doar de „probabil". S-ar putea să nu fie. Căci mai rămâne „dar dacă", și valoarea acestui „dar dacă" este infinit mai mare decât „probabil". Te rog să cuprinzi cât de cât sentimentul pe care mi-l trezește această scrisoare, chiar dacă autenticitatea ei n-ar fi decât prea puțin plauzibilă, scrisoare care îi este infinit de dragă și scumpă inimii mele. Căci și cea mai mică speranță (și nimeni nu a demonstrat neautenticitatea scrisorii) că Ea s-a așezat la masă, și-a aranjat straiele și cu mâna ei a scris această scrisoare suavă ne face aproape să plângem de înduioșare, ne potolește pentru mult timp emoțiile inimii. Ce fericiți suntem că avem aceste rânduri dragi inimii! Dar să transcriu scrisorile.

Iată ce-i scrie Teoforul Fecioarei:

> „Purtătoarei de Hristos Maria, de la Ignatie al Ei.
>
> Ar trebui să mă întărești și să mă liniștești pe mine, noul ucenic convertit al lui Ioan al Tău. Despre Iisus al Tău am aflat lucruri de-a mirări și sunt uimit de cele auzite. Și de la Tine, care I-ai fost mereu apropiată, care ai fost legată de El și I-ai cunoscut toate tainele, vreau din tot sufletul să aflu vești despre cele auzite. Ți-am mai scris și altă dată și ți-am pus aceleași întrebări. Să fii sănătoasă și noii convertiți care sunt cu mine, de la Tine și prin Tine și în Tine se întăresc. Amin.[648]

Traducerea latină a scrisorii de răspuns a Maicii Domnului spune:

> „Ignatio dilecto condiscipulo, humilis ancilla Christi Iesu.
>
> De Iesu quae a Ioanne audisti et didicisti, vera sunt. Illa credas, illis inhaereas, et Christianitatis susceptae votum firmiter teneas, et mores et vitam voto conformes. Veniam autem una cum Ioanne, te et qui tecum sunt visere. Sta in fide, et viriliter age, nec te commoveat persecutionis austeritas, sed valeat et exsultet spiritus tuus in Deo salutari tuo. Amen"[649].
>
> Asta înseamnă:
>
> „Lui Ignatie, iubitul condiscipol, de la smerita roabă a lui Hristos Iisus.
>
> Cele auzite și aflate de tine de la Ioan despre Iisus sunt adevărate. Crede-le și ține-le; și juruința creștinismului, pe care ți-ai asumat-o, păstrează o neclintită, iar obiceiurile și viața conformează le juruinței. Cât despre Mine, voi veni împreună cu Ioan să te vizitez pe tine și pe cei care sunt cu tine. Stai în credință și poartă-te cu bărbăție; și să nu te tulbure asprimea prigoanei, ci fie duhul tău puternic și să se bucure în Dumnezeul tău Mântuitor. Amin.

Nu mi se pare oportun să discut aici autenticitatea acestei scrisori. Voi face doar câteva observații pe marginea a două expresii, în care unii au văzut un împrumut din *Evanghelia după Luca* și din *Întâia Epistolă către Corinteni*, scrise, cum se știe, *după* adormirea Sfintei Fecioare. În felul acesta, pasămite, ar fi subminată autenticitatea scrisorii. Însă la mijloc este o mare confuzie. Prima dintre expresiile incriminate este:

Sta in fide, et viriliter age: stai în credință și poartă-te cu bărbăție. În ea unii au văzut un împrumut din *I Corinteni* 16, 13: „Privegheați, stați tari în credință, îmbărbătați-vă, întăriți-vă". Dar în primul rând, expresiile per se și paralele sunt atât de simple și firești, încât Fecioara Maria n-avea nici o nevoie să citească epistola Sfântului Apostol Pavel ca să-și fi scris scrisoarea. În al doilea rând, nici asemănarea nu-i prea mare. Și al treilea rând, dacă afirmăm că este un împrumut, nu putem ști dacă nu cumva apostolul se va fi sprijinit pe autoritatea cuvintelor Fecioarei Maria. În al patrulea și ultimul rând, un îndemn analog se află în *Psalmi* 30, v. mai ales *Psalmi* 30, 26. Cel mai firesc ar fi să presupunem (dacă îndeobște trebuie să presupunem că este vorba de un împrumut) că și Sfânta Fecioară și apostolul Pavel și-au „împrumutat" îndemnurile din *Psalmi* pe care toți evreii, și mai ales ei, îi știau pe de rost.

Al doilea pasaj suspectat este acesta:

„Exsultet spiritus tuus in Deo salutari tuo, duhul tău să se bucure în Dumnezeul tău Mântuitor". Se face o paralelă cu *Luca* 1, 47: „Și s-a bucurat duhul meu de Dumnezeu, Mântuitorul meu". Iarăși repet: este oare necesar ca pentru o expresie atât de simplă să băgăm un împrumut? Dar dacă îl presupunem, trebuie în primul rând să ne amintim că *Evanghelia după Luca* redă, ne une, care se înălțase de mult de pe buzele aceleiași Fecioare, așa că, prin urmare, Maica Domnului doar *repetă* în scrisoare ceea ce spusese demult tot Ea și, cu siguranță, de multe ori și-a amintit apoi și a repetat și pentru Sine, și pentru alții. În al doilea rând, imnul Maicii Domnului din *Luca* 1, 47 are o paralelă în *I Regi* 2, 1. Ar putea fi indicate și semnele interne ale autenticității scrisorii sau, cel puțin, ale marii ei vechimi. Înainte de toate, este vorba despre absența formulelor dogmatice și a epitetelor de preamărire exterioară a Maicii Domnului. Este de asemenea caracteristică expresia „al Tău (adică al Maicii Domnului) Iisus" („de Iesu enim tuo..."), care sună cumva ciudat pe buzele unui om cu idei dogmatice precise despre persoana lui Iisus Hristos. Scurtimea scrisorilor, absența oricăror amplificări retorice și unele trăsături de viață fac, de asemenea, autenticitatea lor foarte probabilă.

Impresia puternică și de neșters pe care le-o producea Fecioara Maria martorilor oculari este descrisă în cuvinte vii de către un document remarcabil, cunoscut sub titlul *Scrisoarea Sfântului Dionisie Areopagitul către Apostolul Pavel*[650]. Iată fragmentul din această *Scrisoare* în care se relatează vizita pe care Areopagitul i-a făcut-o Maicii Domnului:

„Mărturisesc în fața lui Dumnezeu, o mărite învățător și călăuză a noastră, că mi se părea de necrezut să mai poată exista o ființă atât de plină de putere dumnezeiască și de har minunat, în afară de Însuși Dumnezeu Cel de Sus. Dar am văzut, nu doar cu ochii sufletului, ci și cu cei ai trupului, ceea ce nici o minte omenească nu poate pătrunde. Da! Da! Am văzut-o cu ochii mei pe Preasfânta Maica a lui Hristos Iisus al nostru, pe Cea asemenea lui Dumnezeu și mai presus de toate duhurile din cer. M-am învrednicit de această privire printr-un har deosebit al lui Dumnezeu, din bunăvoința învățătorului dintre Apostoli și din bunătatea negrăită și mila Preasfintei Fecioare înseși. Iară și iară mărturisesc în fața atotputerniciei lui Dumnezeu și a preaslăvitei desăvârșiri a Fecioarei Maica Lui, că atunci când Ioan, învățătorul dintre Apostoli și primul între proroci, strălucitor în viața sa pământească precum soarele pe cer, m-a dus în fața Preasfintei Fecioare, Cea asemenea lui Dumnezeu, am fost luminat nu numai pe dinafară, ci și pe dinăuntru, de o lumină divină atât de mare și nemărginită și împrejur s-au răspândit atâtea arome și mirosuri plăcute, încât nici trupul meu neputincios, nici chiar duhul meu nu au putut suporta semnele atât de minunate și începuturile fericirii veșnice. Inima mea s-a istovit, sufletul meu s-a istovit în mine din pricina slavei Ei și a harului divin. Martor îmi este Dumnezeu Însuși, născut din pântecele Ei de fecioară, că dacă poveșele și legile tale dumnezeiești n-ar fi fost încă atât de proaspete în amintirea mea și în mintea mea neofită, aș fi luat-o pe Ea drept Dumnezeu Cel Adevărat și m-aș fi închinat Ei cu închinăciunile pe care trebuie să le arătăm numai lui Dumnezeu Cel Adevărat. Omul nu poate înțelege fericirea de care m-am învrednicit eu, văzând-o pe Preasfânta. Am fost atunci pe deplin fericit! Îi mulțumesc Dumnezeului Celui de Sus și Milostiv, Dumnezeieștii Fecioare și preaslăvitului apostol Ioan, îți mulțumesc și ție, proistos și cap al Bisericii, pentru că mi-ai arătat cea mai mare dintre binefaceri."

Dar, poate că mai bine decât din orice teză dogmatică, sofietatea Maicii Domnului se vede din descrierile aspectului Ei exterior.

Conform unei tradiții păstrate de istoricul eclezfiastic Nichifor Calist, Născătoarea Domnului „era de statură mijlocie sau, cum spun alții, ceva mai înaltă decât media; părul îi era auriu, ochii ageri, cu pupilele de culoarea măslinelor, sprâncenele arcuite și de un negru moderat, nasul alungit, buzele le avea ca florile, pline de vorbe dulci, fața, nici rotundă, nici ascuțită, ci puțin ovală, mâinile și degetele Ei erau prelungi"[651].

După tradiția transmisă de Sf. Ambrozie de Mediolan, „nu era Fecioară numai cu trupul, ci și cu sufletul, smerită cu inima, atentă în vorbe, înțeleaptă, puțin vorbăreață, iubitoare de lectură ... harnică, neprihănită în vorbire. Regula ei era să nu rănească pe nimeni, să fie binevoitoare cu toți, să-i respecte pe cei mai bătrâni, să nu-i pizmuiască pe cei egali, să evite lăudăroșenia, să gândească sănătos, să iubească virtutea. Și-a jignit părinții vreodată, măcar prin expresia feței? Și-a contrazis vreodată rudeniile? S-a arătat vreodată mândră față de un om modest, și-a râs de cel slab, s-a ferit de cel sărac? N-avea nimic aspru în privire, nimic necugetat în cuvinte, nimic indecent în acțiuni; mișcările trupului Ei erau smerite, pasul ușor, vocea domoală, așa ca aspectul Ei trupesc era expresia sufletului, *personificarea puricității*"[652].

După Nichifor Calist, „în discuțiile cu alții Ea își păstra buna-cuviință, nu râdea, nu se îndigna și mai ales nu se mânia, absolut lipsită de artificialitate, nu se gândea deloc la Sine și, străină de orice alintare, se distingea prin smerenia Ei deplină. În privința straielor pe care le purta, se mulțumea cu culoarea lor naturală, lucru pe care și acum îl mai dovedește sfântul Ei acoperământ. Pe scurt, *în tot ce făcea Ea se vădea un har deosebit*"[653].

Numeroși sfinți învățători ai Bisericii arată *descriptiv* starea înfiată de har a Fecioarei Maria, sofianitatea ei luminoasă; în *cultul liturgic*, aproape o jumătate din rugăciuni i se adresează Maicii Domnului; în *iconografie*, o mare parte a icoanelor o reprezintă pe Născătoarea de Dumnezeu. Ca și în iconostas, și în cultul liturgic Maica Domnului ocupă un loc simetric și *parcă* egal ca importanță cu cel al lui Dumnezeu. Ei ne adresăm cu rugăciunea „Mântuiește-ne pe noi"[654]. Dar dacă de la experiența vie, dată de Biserică, ne îndreptăm spre teologie, ne simțim transportați într-un alt domeniu. Din punct de vedere *psihologic*, impresia noastră este că teologia de școală nu vorbește întru totul despre Cea pe care o preamărește Biserica: *doctrina* teologică școlară despre Maica Domnului nu poate fi comparată cu *venerația* Ei vie, interpretarea teologică școlară a pururea-fecioriei a rămas în urma față de sentimentul ei viu. Însă liturghia este inima vieții bisericești. De aceea este cât se poate de firesc să ne întrebăm ce înseamnă această preamărire în Biserică, este firesc să căutăm *rațiunea* acestei experiențe care a fost fixată în scrierile patristice.

În scrierile Sfântului Ambrozie de Mediolan despre feciorie și căsătorie[655] găsim o tentativă – timidă, ce-i drept – de răspuns la întrebările noastre. Fecioria Pururea Fecioarei el o interpretează ca manifestare a unui har deosebit, propriu numai Ei, derivat din darul neprihănirii. Și întrucât acel ceva *nou*, adus în lume de creștinism, sau, altfel spus, esența Bisericii constă tocmai în curăția neprihănită, este clar că Centrul și Izvorul acestui dar se identifică cu Biserica. În plus, Maica Domnului nu este numai neprihănită, dar și *posedă* neprihănirea. Iar neprihănirea este de natură cerească. De aceea și în Fecioara Maria trebuie să recunoaștem o anumită legătură cu cerul, o calitate celestă particulară. În pofida scopurilor morale și didactice ale scrierilor lui Ambrozie, se simte tot timpul în ele o anumită ontologie în spatele noțiunilor etice: Biserica, Cerul, Fecioara Maria, deși nu sunt sinonime ontologic, apar ca substantive aproape substituibile reciproc.

Dar să cităm câteva fragmente din scrierile sfântului.

„Minunată, exclamă el, este Maria, care a reprezentat chipul fecioriei sfinte (*egregia igitur Maria, quae signum sacrae virginitatis extulit*) și a ridicat spre Hristos steagul curăției neîntinate (*intemeratae integritatis*)"[656]. Fecioara Maria este inaccesibilă în superioritatea Sa față de întreaga natură. Ea este mai presus de natură. „Se pune întrebarea: cine ar putea-o cuprinde cu mintea să omenească pe Aceea pe care nici măcar natura n-a supus-o legilor ei? Cine poate exprima printr-un cuvânt natural ceea ce este mai presus de ordinea naturii? Ea chema din cer ceea ce imita pe pământ. Și nu pe nemerit a luat chipul vieții cerești Cea care și-a găsit Mirele în cer. Trecând de nori, cer, îngeri și constelații, Ea a găsit Cuvântul lui Dumnezeu în însuși sânul Tatălui și s-a atașat de El cu tot sufletul"[657]. „Avea în Ea atâta har (*gratia*), încât nu

doar putea păstra în Ea darul fecioriei, *virginitatis gratiam*, dar putea să provoace manifestarea neîntinării, *integritatis*, chiar și în cei pe care îi privea."[657] În continuare, Sf. Ambrozie ni dă ca exemplu pe feciorelnicul Ioan Botezătorul, „pe care Maica Domnului l-a pregătit parcă printr-un fel de untdelemn prin prezența Sa și prin mireasma neprihănirii, pe când el n-avea decât vârsta de trei luni", și pe feciorelnicul Ioan Teologul: „de aceea nu mă mir, adaugă sfântul, că acesta, care a văzut mai dinainte cămara tainelor cerești, a vorbit mai mult decât ceilalți evangheliști despre tainele divine"[658]. „O, bogății ale fecioriei Mariei! Ea s-a înfierbântat ca un vas de lut și, ca un nor, a revărsat pe pământ harul lui Hristos!"[660] exclamă Ambrozie. Acest har este ploaia spirituală care stinge flăcările trupului, umezind gândurile lăuntrice[661]; este darul vieții feciorelnice. Din viața Mariei „ca dintr-o oglindă strălucește imaginea curăției și frumusețea virtuții, *species castitatis et forma virtutis*. De aici puteți lua voi (adică cei feciorelnici) exemple de viață: aici, ca într-un desen, sunt reprezentate povețele curăției"[662]. „Ea este imaginea fecioriei, *imago virginitatis*, viața Ei este o știință pentru toți"[663]. De fapt, neprihănirea este *totul*, este întreaga esență a eclezialității. „Neprihănirea i-a făcut pe îngeri înșiși. Într-adevăr, cine și-a păstrat-o este înger, cine a făcut-o să piară este diavol. De la ea și-a primit numele chiar și religia. Fecioara este ceea care se mărită cu Dumnezeu, desfrânata este cea care i-a făcut pe zei."[664] Prin urmare, omul primește ceea ce îl face să fie membru al Bisericii de la Maica Domnului. Dar acest har, cum se spune de obicei, ne este dat de Biserică. În acest caz, care este relația dintre Fecioara Maria și Biserică? Maria este purtătoarea Bisericii. Cele prezise de proroci cu privire la Biserică „sunt total aplicabile" Preacuratei Fecioare[665] – și nu doar „aplicabile", ci „în mod direct, sub imaginea Bisericii, sunt prezise despre Maria"[666]. Întreaga *Cântare a Cântărilor* Sf. Ambrozie o interpretează uneori cu referire la Biserică[667], alteori cu referire la Maica Domnului, alteori cu referire la amândouă deodată și chiar, după ce a interpretat anumite pasaje în legătură cu Biserica, în mod direct, fără precizări suplimentare, scrie, deci, și trage concluzia despre Fecioara Maria[668]. „Biserica este Fecioara, așa cum Fecioara este Biserica. Biserica este frumoasă între fecioare, căci ea este o fecioară neprihănită, *virgo sine ruga*."[669] Fecioara este *eclezialitatea* (*țerkovnost'*). Chiar și în Noul Testament (*Ieșirea* 15, 20), spune Ambrozie, făcând în mod evident un joc de cuvinte cu numele de „Maria", ea a fost „chipul", „modelul Bisericii, *Ecclesiae specimen*"[670]. Hristos este Mirele și Soțul Bisericii, tot Hristos este „mirele curăției feciorelnice, *sponsus virgineae castitatis*"[671]. „Patria curăției este în ceruri, *patria castitatis in coelo*"[672]. Biserica este „fecioară datorită curăției, dar mamă datorită urmașilor, *Ecclesia – virgo est castitate, mater est prole*"[673].

Astfel este Maica Domnului și „superioritatea Ei de neînțeles față de întreaga creație a lui Dumnezeu"[674].

Dar această „superioritate de neînțeles" nu se epuizează și nu poate fi epuizată prin descrieri și reprezentări. Imaginea „Miresei Neununtite", refractându-se ca într-o prismă de cristal în arta pictorului, fie el și inspirat de sus, aruncă în momentul respectiv doar *un singur* tip de raze ale harului, iconografia

dă o mulțime de *aspecte distincte* ale frumuseții sofianice a Fecioarei Maria. Fiecare icoană legitimă a Maicii Domnului, „revelată", adică însemnată de minuni și, ca să spunem așa, încuviințată și confirmată de Însăși Fecioara Maria, *mărturisită* de Însăși Maica Fecioară în autenticitatea ei spirituală, este marcarea doar a unui *singur* aspect, urma luminoasă proiectată pe pământ doar de *o singură* rază a Celei pline de har, unul, doar, dintre numele Ei picturale. De aici existența multor icoane „revelate"; de aici dorința de a venera *diferite* icoane. Denumirile unora dintre ele exprimă în parte esența lor spirituală, și am citat deja câteva dintre denumirile tipice pentru aceste icoane-aspecte. Alte denumiri sunt destul de întâmplătoare, pentru că provin de la niște locuri și evenimente legate doar *exterior* cu icoana; sensul unei asemenea icoane poate fi înțeles doar prin contemplare directă și nu are rost să le citim aici denumirea. Dar trebuie să mă mai opresc la un subiect iconografic deosebit de important, cunoscut sub denumirea de „Sofia, Înțelepciunea lui Dumnezeu". De fapt, ar fi necesar ca materialul existent să-l analizăm într-o monografie specială; aici nu fac decât o rapidă trecere în revistă, dar sper că și aceasta poate da *corpul* („masă aperceptivă") pentru ideile de contemplație spirituală semnalate mai sus.

Icoana *Sofia, Înțelepciunea lui Dumnezeu* există în multe variante, fapt ce atestă că iconografia sofianică este o creație religioasă autentică, izvorâtă din sufletul poporului, și nu un împrumut exterior și formal. Dar pentru a înțelege conținutul lăuntric al acestei creații, este necesar ca variantele să nu fie studiate separat, ci în ansamblul lor, pentru că sunt aspecte particulare ale aceleiași Idei.

Scopul eseului nostru este să precizăm ideea de *Sofia* (orice nume ar avea ea în epoci diferite), de aceea ne interesează prea puțin să elucidăm în detaliu termenul de „Sofia" în alte sensuri. Desigur, că Sfinții Părinți prin cuvântul Sofia înțelegeau adesea Cuvântul lui Dumnezeu, al doilea Ipostas al Preasfintei Treimi; același lucru trebuie să-l spunem și despre rugăciunile și imnurile liturgice. Să demonstrăm această teză arhicunoscută cu citate ar însemna să forțăm o ușă deschisă. Dar dacă în general, *repet*, avem în vedere numai *ideea* specială de Sofia, acum ne vom limita atenția numai la datele iconografiei, pentru că ceea ce Sfinții Părinți numeau „Sofia" nu coincide întotdeauna cu conținutul pe care acest termen îl are în iconografie, mai ales în cea mult mai târzie; pe de altă parte, „Sofia" iconografică nu a fost întotdeauna luată în discuție cu acest nume de Sfinții Părinți.

În orice caz, trebuie să considerăm în ansamblul lor măcar variantele principale tipice. Excluzând unele exemplare foarte rare și aparte[675], trebuie să considerăm că aceste variante tipice sunt în număr de *trei*, în timp ce restul au forme ce se raportează la acestea, care sunt principale. Cele trei modele tipice pot fi caracterizate ca: 1) tipul *Înger*, 2) tipul *Biserică* (uneori este numit tipul Sofiei de pe Cruce), 3) tipul *Născătoare de Dumnezeu*, dacă avem în vedere orașele unde se află cele mai bune exemplare ale icoanelor respective, Sofia este de: 1) Novgorod, 2) Iaroslavl[676] și 3) Kiev. Dar înainte de a trece la concluziile privitoare la esența lor religioasă, e necesar să descriem icoanele de aceste trei tipuri.

Modelul din Novgorod este cel mai vechi şi mai remarcabil. Catedrala „Sfânta Sofia" din Novgorod a fost ctitorită de cneazul Vladimir în 1045 şi a fost sfinţită în 1052. Icoana hramului, conform unei vechi tradiţii, este considerată copia unei icoane din Constantinopol şi, probabil, este contemporană cu catedrala. În orice caz, Silvestru, preot al Catedralei „Buna-Vestire" din Moscova, semnalează direct cele două tradiţii în *Plângerea* sa, prezentată Sinodului în anul 1554:

„Precum Marele Cneaz evlavios şi ortodox Vladimir s-a botezat în Korsun în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh şi, venind la Kiev, le-a poruncit tuturor să se boteze şi atunci toată ţara rusă s-a botezat, iar la început din Ţarigrad a fost trimis la Kiev un mitropolit, iar în marele Novgorod vlădica Ioachim... şi Marele Cneaz de Kiev Vladimir a poruncit să se zidească la Novgorod biserica de piatră Sfânta Sofia, Înţelepciunea lui Dumnezeu, după obiceiul din Ţarigrad, şi icoana Sofia, Înţelepciunea lui Dumnezeu, tot atunci a fost pictată, după un model grec..."[477]

Din anul 1542 avem o ştire directă despre icoana Sofiei. „Înţelepciunea lui Dumnezeu, spune letopiseţul, a iertat o femeie bolnavă de ochi"[478].

Astfel, icoana Sofiei este una dintre cele mai vechi icoane ruseşti, dacă nu cronologic, cel puţin prin conţinut. Iată cum se prezintă acest obiect sfânt al Marelui Novgorod. În centrul compoziţiei se află o figură angeliformă într-o mantie împărătească cu *barme** şi *omofor*. Părul ei lung nu este ondulat, ci cade pe umeri. Faţa şi mâinile sunt de culoarea *focului*. În spate are două aripi de forma focului, pe cap are o coroană de aur, de forma unui zid crenelat. În dreapta ţine un caduceu, în stânga un sul de hârtie, lipit de inimă. Împrejurul capului are un nimb, deasupra urechilor are nişte panglici sau „*duhuri*"**. Este Sofia. Este reprezentată şezând pe o pernă dublă, pusă pe un tron somptuos de aur, care are patru picioare şi este sprijinit de şapte stâlpi de culoarea focului. Picioarele Sofiei se odihnesc pe o piatră mare. Tot tronul se află în interiorul unei stele de aur cu opt colţuri, plasată pe fondul unor cercuri *albastre sau verzui*, presărate cu steluţe tot din aur. Uneori, de altfel, steaua cu opt colţuri lipseşte. De o parte şi de alta a Sofiei, pe piedestaluri separate, în poziţii pioase, stau Maica Domnului (în dreapta) şi Ioan Înaintemergătorul (în stânga). Uneori, de pildă pe partea exterioară a altarului din Catedrala „Adormirea" din Moscova, sunt şi ei reprezentaţi cu aripi, prin atracţia atributelor. Amândoi au nimburi, dar acestea nu mai sunt de aur (cel puţin uneori), ci *verzui-albastre*. Maica Domnului ţine în braţe (uneori o are în pântece) un fel de sferă verzuie cu stele, în care se află Pruncul Mântuitor, înconjurat de o stea cu şase colţuri. În mâna stângă Mântuitorul ţine un sul, iar cu dreapta face un gest oratoric, interpretat altădată drept o binecuvântare onomastică. Înaintemergătorul face acelaşi gest cu mâna dreaptă, iar în stânga îşi ţine un sul desfăşurat cu inscripţia „Pocăiţi-vă etc." Deasupra Sofiei se află Mântuitorul Atotţiitorul, pictat până la brâu, cu un nimb în

* Veşmânt princiar, apoi împărătesc (un fel de eşarfă, uneori un colier purtat pe umeri la încoronarea ţarilor ruşi înainte de Petru cel Mare); conform tradiţiei, i-a fost trimis de Alexios Comnenul lui Vladimir Monomahul (aprox. anul 1100).

** Auzul divin simbolizat prin raze (v. infra).

formă de cruce. Şi această figură este plasată într-o stea cu şase (?) colţuri, pe un fundal cu stele. Şi mai sus se vede un curcubeu înstelat, ca o panglică. În mijlocul lui este aşezat un tron de aur cu patru picioare, pe care se află unele pături ale Domnului şi o carte (aşa numita „pregătire a tronului"). De ambele părţi, câte trei îngeri îngenuncheaţi, deci şase în total. Uneori îngerii sunt doar patru, dar atunci deasupra tronului este înfăţişat Dumnezeu Tatăl

cu mâinile întinse, şezând pe un tron cu spătar semicilindric. Capul lui Dumnezeu-Tatăl este înconjurat de un nimb cu opt colţuri, colorate alternativ în roşu şi verde. În acest caz, pe lateralele tronului sunt amplasaţi încă doi îngeri îngenuncheaţi. În sfârşit, întreaga compoziţie este înconjurată uneori de douăsprezece tablouri ce reprezintă în general scene din viaţa Maicii Domnului[679]

Înainte de a da interpretarea finală a icoanei pe care am descris-o, voi remarca unele trăsături particulare care sugerează explicaţiile.

Aripile Sofiei indică în mod evident o anumită apropiere a ei de lumea de sus. Culoarea focului pe care o au aripile şi trupul ei semnalează pneumatofora, plenitudinea spirituală. *Caduceul* (şi nu „sceptrul cu cruce", şi fără „monograma lui Hristos", cel puţin în majoritatea cazurilor) din mâna dreaptă semnifică forţa teurgică, psihopompia, puterea ei tainică asupra sufletelor. *Sulul* nedesfăcut din mâna stângă, lipit de organul cunoaşterii supreme inima, indică ştiinţa tainelor nedezvăluite. *Podoabele princiare* şi *tronul* simbolizează puterea împărătească.

Coroana de forma zidului de cetate este semnul obişnuit al Maicii Pământ sub aspectele ei diferite, exprimând poate faptul că ea ocroteşte umanitatea ca întreg, ca oraş, *civitas*. *Piatra* (şi nu „perna") de sub picioare indică fermitatea de neclintit a temeliei. *Panglicile* sau „*sluhi*" de după urechi care susţin părul şi lasă libere urechile pentru ascultare, indică acuitatea percepţiei, deschiderea faţă de sugestiile venite de sus: panglica este simbolul iconografic al organului auzului divin[680]. Iar *fecioria* Maicii Domnului, *înainte, în timpul şi după naştere*, este semnalată, ca de obicei, prin *trei steluţe*: două pe umeri şi una pe fruntea Ei.

În sfârşit, sferele cereşti pline de stele, care înconjoară Sofia, reprezintă un indiciu al puterii cosmice a Sofiei, al faptului că ea conduce întregul univers, al cosmocraţiei sale[681]. Culoarea de un albastru-turcoaz a acestui ancadrament simbolizează văzduhul, apoi cerul, apoi cerul spiritual, lumea de sus, în centrul căreia trăieşte Sofia. Căci culoarea albastră predispune sufletul la contemplaţie, la renunţare la cele pământeşti, la blândă nostalgie după linişte şi curăţie. Culoarea bleu a cerului, această proiecţie a luminii în întuneric, acest hotar între lumină şi întuneric, este imaginea albastră a făpturii de sus, adică imaginea hotarului dintre Lumina bogată în existenţă şi Întunericul Neant, imaginea Lumii *Raţionale*. Iată de ce *albastrul* este culoarea care îi aparţine în mod firesc Sofiei şi, prin Ea, îi aparţine Pururea Fecioarei, Celei care poartă Sofia.

În compoziţia analizată se mai remarcă, în primul rând, o *distincţie* netă între persoanele *Mântuitorului, Sofiei* şi *Maicii Domnului*. În al doilea rând, faptul că Sofia se află sub Mântuitorul, adică într-un loc subordonat, şi că Maica Domnului se află dinaintea Sofiei, adică iarăşi într-un loc subordonat. Deci *Mântuitorul, Sofia* şi *Maica Domnului* se află într-o subordonare ierarhică succesivă. Dar aceeaşi inegalitate este indicată şi de diferenţa nimburilor. Uneori, de altfel, în monumentele iconografice mai târzii, primeşte şi ea (Sofia) un nimb în formă de cruce. Aşa este, de exemplu, pictura exterioară a altarului Catedralei „Adormirea" din Moscova, care datează din secolul

Icoana Sofiei, Înţelepciunea lui Dumnezeu, aflată în proprietatea Galeriei „Tretiakov"

al XVII-lea. Fără îndoială, nimbul în formă de cruce al Sofiei este o confuzie a atributelor iconografice, un fenomen de atracţie. Dar această confuzie este cât se poate de caracteristică. Sofia, deşi o figură independentă a iconografiei

pare totuși atât de legată de Hristos și, cum vom vedea mai jos, de Maica Domnului, încât prin atracție poate să-și însușească atributele acestora aproape contopindu-se, ca să zicem așa, cu Iisus sau cu Maria. O anumită înrudire între cele trei persoane se vădește uneori și prin faptul că toate trei sunt înaripate: așa este în fresca de la Moscova, de care am amintit mai sus, la fel este fresca de pe peretele altarului Catedralei „Adormirea" din Kostroma.

Acum mă voi referi la cel de-al doilea tip sofianic, la modelul din Iaroslavl care datează din secolele XVI-XVIII.

Pictura murală din Biserica „Sf. Ioan Gură de Aur" din Iaroslavl are următorul conținut: sub un pavilion sau un baldachin cu șase coloane, se află un tron acoperit, dincolo de care, drept cea de-a șaptea coloană, este reprezentată Răstignirea. Dinaintea tronului, cu mantie împărătească și coroană, stă regele Solomon, cum ne putem da seama după cartea pe care o citește, în care este scris: „Înțelepciunea și-a zidit casă rezemată pe șapte stâlpi, a înjunghiat vite pentru ospăț, a pregătit vinul cu mirodenii și a întins masa sa" (*Pilde* 9, 1-2); poate fi și un simplu preot, căci acest fragment din *Pilde* este tema întregii compoziții. Pe fiecare coloană a pavilionului sunt câte două inscripții: „Botezul" și „Sinodul al treilea", „Mirungerea" și „Sinodul al doilea", „Pocăința" și „Sinodul al patrulea", „Preoția" și „Sinodul al șaselea", „Cununia" și „Sinodul al șaptelea", „Maslul" și „Sinodul al cincilea", iar pe cruce: „Cuminecarea" și „Sinodul al patrulea". Pavilionul este ridicat pe un piedestal, iar pe ultimele trei trepte ale acestuia stă scris: „Temelia Bisericii dumnezeiești a Vechiului și Noului Testament sunt sângele mucenicilor, predica apostolilor, sângele proorocilor, piatra credinței – Hristos: pe această piatră voi zidi Biserica Mea". Deasupra colonadei este scris: „Capul Bisericii Hristos", iar pe arhitravă: „Și a întărit șapte stâlpi". Mai sus de acoperișul pavilionului se află Maica Domnului, șezând pe un tron cu pernă dublă; are mâinile ridicate a rugăciune și este înconjurată de o ceată de îngeri lăncieri. Deasupra capului Ei este reprezentat Sfântul Duh, de la care coboară spre Maica Domnului șapte raze de har. După cum se vede din inscripții, acestea sunt: înțelepciunea, rațiunea, sfatul, tăria, cunoașterea, evlavia, frica de Dumnezeu. Și mai sus este reprezentat Dumnezeu Tatăl ca moșneag, cu brațele ridicate, șezând pe un tron cu perne (poate e încă o dată Hristos?). Pe marginile icoanei sunt zece grupuri de sfinți: pustnici, mucenici, mucenițe, cuvioși, drepți, cu Ioachim și Ana în frunte, mărturisitori, sfinți, împărați și cneji, prooroci, cu Ioan Înaintemergătorul în frunte, și apostolii conduși de apostolul Pavel. Sub aceste chipuri de sfinți, mai jos, sunt pictate șapte grupuri de oameni obișnuiți (nu de sfinți), cu inscripția: „Toate semințiile sunt aduuate", ei nu se află în nori, ci pe pământ, și îngenunchează în fața colonadei. Sensul general al compoziției este evident: este *Biserica* în întregul ei, cu toate legăturile și temeiurile ei spirituale. Deși întreaga compoziție este intitulată „Înțelepciunea și-a zidit casă rezemată pe șapte stâlpi", este dificil de stabilit la care dintre aceste persoane se referă numele de Înțelepciune: la Dumnezeu Tatăl, la Duhul, la Maica Domnului sau la Hristos Răstignitul. Dacă fi este atribuit celui din urmă, atunci legătura este numai cu opera Lui de mântuire, adică, iarăși, cu toate celelalte elemente ale compoziției[482].

Există variante ale acestui tip de „Sofie a Cetelii"[483]. Particularitățile cele mai importante ale uneia dintre ele, răspândită în Novgorod, constau în faptul că Maica Domnului stă într-o parte a pavilionului, în dreapta, iar în stânga, după toate probabilitățile, se află Ioan Înaintemergătorul. În spatele fiecăruia sunt câte trei apostoli. Acoperișul pavilionului se ascute la vârf și în el, precum fulgerul într-un paratrăsnet, se sprijină raza din mijlocul unui semicerc de raze, care poartă inscripția: „Duhul Sfânt". Mai sus este amplasat Hristos pe tron, pictat ca Mântuitor Atotmilostiv Judecând. După această variantă, am putea crede că pe icoana descrisă ceva mai sus nu

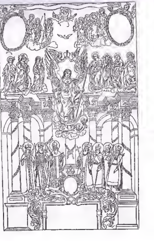
se află Dumnezeu-Tatăl (cum susține N. Pokrovski), ci Iisus Hristos. Atunci se poate considera că Răstignirea din interiorul pavilionului se află dincolo de tron, fiind deci *o icoană*, nu Hristos.

Fără să mă mai opresc la alte variante ale acestei compoziții iconografice trec la Sofia din Kiev, care prezintă multe analogii cu Sofia din Iaroslavl. Iată conținutul Sofiei din Kiev.

Pe un amvon din șapte trepte este așezat un pavilion cu șapte coloane, sub care stă în picioare Maica Domnului. În mâna stângă îl ține pe Prunc, iar în dreapta are un caduceu (descriu mai ales icoana Sihăstriei Optina), alteori o cruce latinească. La picioare are secera lunii, sprijinită pe un nor. Cornișa rotondei conține inscripția: „Înțelepciunea și-a zidit casă etc.". Pe fiecare stâlp sunt câte trei inscripții: prima este denumirea unui dar duhovnicesc, a doua, reprezentarea lui simbolică și a treia, pericopa corespunzătoare din *Apocalipsă*. Pe treptele amvonului sunt denumirile celor șapte virtuți, iar pe treapta „credinței" se află șapte proroci. Deasupra rotondei apare Dumnezeu-Tatăl (?) și deasupra Lui Sfântul Duh. Împrejur sunt șapte arhangheli[684]: în dreapta Mihail cu sabie de foc, Uriil cu fulgerul, Rafail cu un vas de alabastru plin cu mir, în stânga Gavriil cu crinul, Salatiil cu mătăniile, Iegudiil cu coroana, Varahiil cu flori pe o batistă albă[685].

Dar cea mai remarcabilă este celebra compoziție a iconostasului Catedralei „Sfânta Sofia" din Kiev, „maica tuturor bisericilor ruse". Icoana hramului este de proveniență târzie, după toate probabilitățile datând de la mijlocul secolului al XVIII-lea, dar compoziția ei datează din secolul al XVI-lea, dacă ținem cont de copia ei exactă din Catedrala din Tobolsk, efectuată la construcția bisericii, adică în timpul patriarhului Filaret[686]. Compoziția ei, ca de altfel iconografia din sudul Rusiei în general, se află sub o evidentă influență catolică (Maica Domnului este descoperită, deasupra capului Ei, doi îngeri țin o coroană, crucea din mâinile Ei este latinească, în spate se află o colonadă etc.). Maica Domnului are în mâna dreaptă un sceptru înflorit, cu mânerul în forma de șarpe, adică un caduceu sau, poate, un sceptru episcopal, în stânga ține o cruce latinească. Hristos este reprezentat în pieptul Ei, mâna Lui dreaptă binecuvântează, iar în stânga ține globul pământesc. În spatele Maicii Domnului sunt două aripi desfăcute, la picioare are o lună sub formă de seceră, sprijinită pe un balaur cu șapte capete[687]. Trebuie să mai ținem cont și de faptul că icoana descrisă aici nu este nici pe departe identică, din punct de vedere compozițional, cu ferecătura ei metalică[688].

În felul acesta, compoziția Sofiei din Kiev apare ca o variantă a tipului Maica Domnului Încoronată, o combinație sincretică între încoronarea Maicii Domnului și tipul Femeii apocaliptice[689]. Cu alte cuvinte, Maica Domnului apare aici într-o dublă lumină, cea a Bisericii Pământești și cea a Bisericii Cerești. „După părerea noastră, afirmă A.I. Kirpicinikov[690], simbolic tipul Maicii Domnului Încoronate a avut inițial aceeași semnificație ca și Oranta din reprezentările Înălțării lui Hristos, fără coroană și pe pământ. Oranta este Biserica pământească, iar figura feminină în nori, cu coroana pe cap, este Biserica cerească biruitoare. Același autor indică și faptul că reprezentarea simbolică bizantină a primit în Occident o interpretare *istorică*, iar apoi a ajuns



la noi, având deja un dublu sens. Dar, pe lângă aceste considerații, din geneza compoziției se poate constata că ea este intim legată de Apocalipsă. Secera lunii, balaurul cu șapte capete, textele și simbolurile apocaliptice de pe stâlpi ar fi suficiente pentru a susține această afirmație. Însă ea se susține și mai bine dacă îți aduc aminte de faptul că în registrul inferior al iconostasului (care, se pare, este contemporan cu icoana) se mai află patru icoane cu tematică evident apocaliptică. Sunt mici medalioane greu de observat îndărătul grilajului. Cea mai interesantă este icoana plasată chiar sub Sofia-Înțelepciune. În compoziția ei complexă intră Femeia îmbrăcată cu soarele, Maica Domnului, Arhanghelul Mihail, Fiara ieșind din abis etc.[691]

Poate și trebuie să se impună o întrebare: unde se află, în Catedrala „Sfânta Sofia", cea ce i-a dat numele de la bun început, unde este principalul ei obiect sacru? Desigur, răspunsul este – sau cel puțin pare – simplu: paladiul Kievului, celebra icoană făcătoare de minuni „Zidul Nesurpat". Însă, deși răspunsul *formal* este ușor de dat, cel privitor la *conținut* este dificil. Într-adevăr, ce și pe cine zugrăvește această imagine? De regulă, se spune că pe Maica Domnului. Dar absența Pruncului, mâinile înălțate, întreaga postură a corpului apropie atât de mult „Zidul Nesurpat" de Oranta vechii iconografii creștine, încât devine neîndoielnic faptul că în „Zidul Nesurpat" Maica Domnului este reprezentată ca Orantă, adică exprimă aceeași idee ca și vechile Orante. Ideea este, repet, cea de *Biserică*[692]. Cercetătorii merg și mai departe de afirmația făcută aici. Astfel, după părerea lui N. P. Kondakov[693], „Zidul Nesurpat" este reprezentarea monumentală a Bisericii. Iar după opinia lui Krijanovski[694], este reprezentarea casei nemateriale a Sofiei-Înțelepciunea lui Dumnezeu. Alți specialiști împărtășesc aceeași părere[695].

Acestea sunt cele trei tipuri de iconografie sofianică. Interpretarea lor constă din înțelegerea *Principiului spiritual unic și comun* pentru toate trei, în virtutea căruia toate purtau *același nume* și erau venerate ca expresie a unei singure *idei*. Desigur, strămoșii noștri nu cunoșteau acest element comun într-o manieră „responsabilă", după cum spunea Dostoievski, dar este imposibil să admitem că el a lipsit cu totul, că înseși trăirile erau confuze: subiectul iconografic pe care îl examinăm acum a fost la timpul său un fenomen religios foarte răspândit, poate cel mai răspândit și, în tot cazul, a fost un subiect predilect și național[696]: ar fi absurd să admitem apariția lui *ex nihilo*, dintr-un vid religios. Diferiți cercetători, fiecare în parte, remarcă diverse aspecte ale acestui element comun. Care sunt ele?

În Sofia (se refereau la cea din Novgorod) vedeau personificarea unei *însușiri abstracte* a lui Dumnezeu, un *atribut* al Înțelepciunii Lui, dar nu personale, nu a Înțelepciunii ipostatice a lui Dumnezeu, ci a Înțelepciunii *in abstracto*. Această interpretare este corectă în sensul că Sofia, în orice caz, nu este un ipostas *stricto sensu* și că ea nu este identică cu Logosul. Că personificările elementelor, orașelor și satelor, ale noțiunilor morale și dogmatice erau într-adevăr cât se poate de posibile în iconografia creștină ne-o demonstrează faptul bine cunoscut că, personificate, figurează aici: Marea, Munții, Vântul, Zăpada, Pustiul, Cerul și Pământul, Cosmosul, Iordanul, Soarele și Luna, Noaptea și Dimineața, Materia Cerească, Adâncul, Iadul, Marea Roșie, Egiptul, Nazaretul, Betleemul, Ierusalimul, Melodia, Puterea, Trufia,

Pocăința, Tinerețea, Δικαιοσύνη καὶ Ἐλεημοσύνη, Virtuțile, Προφητεία, Σοφία, Sinagoga, Biserica și altele într-o mulțime de icoane, miniaturi, fresce etc.[697] Se știe că însuși Constantin cel Mare a construit în Constantinopol trei biserici, în cinstea Înțelepciunii, Ἡ ἁγία Σοφία, Păcii, Ἡ ἁγία Εἰρήνη și Puterii, Ἡ ἁγία Δύναμις, care ulterior au fost transformate în Bisericile „Sf. Sofia", „Sf. Irina" și „Sf. Puteri Cerești". În istoria Romei păgâne există foarte multe asemenea exemple de construire a unor temple în cinstea unor noțiuni abstracte; dar de aici nu trebuie să ne pripim a trage concluzia că și Constantin „își închină bisericile ideilor și, în particular, ideii de Înțelepciune a lui Dumnezeu, fără a raporta deloc această noțiune la Fiul lui Dumnezeu". Mai curând este corectă ideea răposatului prof. A. P. Golubțov, care vedea în aceste închinări neutre, intermediare, ca să zicem așa, între păgâni și creștini, o măsură tactică, cu ajutorul căreia împăratul promova imperceptibil creștinismul, în timp ce doritorilor de a rămâne în afara Bisericii li se oferea posibilitatea de a nu vedea în Înțelepciune, Pace și Putere decât noțiuni personificate[698].

Oricum, oamenii nu trăiesc cu abstracțiuni și s-a întâmplat ceea ce trebuia să se întâmple. Și anume, oamenii au început să caute pentru Sofia reprezentări concrete. Biserica Sofiei ctitorită de Iustinian este închinată deja *Cuvântului Întrupat* al lui Dumnezeu, așa încât sărbătoarea sfințirii era pe 22-23 decembrie, iar hramul, probabil, Crăciunul. Dar în același timp, la fel de neîndoielnică este și legătura religioasă dintre Sofia și *Născătoarea de Dumnezeu*, care se dezvăluie în rânduiala liturgică și în concepția religioasă a strămoșilor noștri[699]. Din punctul de vedere al rațiunii, și pe atunci trăirea era dedublată, rațiunea ezitând între Mântuitor și Născătoare. Ritualul liturgic o demonstrează cu certitudine. Încă din secolul al XVI-lea, teologii noștri autohtoni se simt pierduți atunci când încearcă să definească rațional ideea de Sofia. „Unii spun că Biserica «Sf. Sofia» ar fi fost sfințită în numele Preacuratei Născătoare de Dumnezeu, iar alții spun că acest nume nu este cunoscut în Rusia, nici nu poate fi cunoscută această Înțelepciune"[700]. Dar nici vizitatorii occidentali ai Țarigradului nu știu, probabil, cui îi este închinată Catedrala Sofiei. Cel puțin, atunci când descriu Biserica „Sf. Sofia" din Țarigrad, trec sub tăcere aspectul care ne interesează[701], iar unul dintre cruciații participanți la cucerirea Constantinopolului, Robert de Cléry, ne comunică ceva foarte ciudat la prima vedere: „*Or vous dirai du moustier Sainte Souphie comme fais il estoit (Sainte Souphie en grieu, c'est Sainte Trinites en franchois)*" – „Acum vă voi spune despre Biserica Sfânta Sofia, cum este ea făcută (Sfânta Sofia în grecește este Sfânta Treime în franceză)"[702]. Așa se prezentau deja vechile divergențe în problema Sofiei. Aceste ezitări se regăsesc și la cercetătorii moderni. În timp ce pentru unii Sofia este Cuvântul lui Dumnezeu sau chiar Preasfânta Treime[703], alții văd în ea pe Născătoarea de Dumnezeu, o a treia categorie o consideră personificarea Fecioriei Ei, o a patra vede în ea Biserica, iar o a cincea categorie – omenirea în ansamblu, „*le Grand Etre*" a lui Auguste Comte.

Trebuie să considerăm că aceste interpretări sunt ireconciliabile? Firește, Cuvântul lui Dumnezeu, Născătoarea de Dumnezeu, Fecioria, Biserica, Omenirea, ca *noțiuni raționale*, sunt incompatibile; dar dacă ne îndreptăm atenția

asupra ideilor corespondente, această incompatibilitate nu va mai exista; mai mult, examenul nostru precedent, metafizic, a și demonstrat legătura reciprocă dintre aceste idei. Fără să mă opresc asupra fiecăreia în parte[704], voi cita doar câteva vechi interpretări rusești, care furnizează o sinteză fină a diferitelor aspecte ale Sofiei[705].

Iată inscripția de pe icoana Sofiei-Înțelepciunea, aflată în iconostasul Catedralei „Adormirea" de la Lavra Troițe-Serghieva[706].

„Icoana Sofiei, Înțelepciunea lui Dumnezeu, arată curăția fecioriei negrăite a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu. Fecioria are fața de foc și o panglică deasupra urechilor, o coroană împărătească pe cap și deasupra capului Îl are pe Hristos, iar în înalt sunt desfăcute cerurile. Tâlcuire: Fața de foc arată că Fecioria se aseamănă cu sălașul lui Dumnezeu, focul este Dumnezeu, Care arde patimile trupești și luminează sufletul feciorelnic. Și dacă are panglici deasupra urechilor și dacă are aripi, asta e pentru că fecioria este deopotrivă cu îngerii. Panglica înseamnă adumbrirea de către Duhul Sfânt. Iar pe cap are o coroană împărătească. Prin asta se arată că smerita ei înțelepciune domină patimile. Deasupra capului Îl are pe Hristos, căci căpetenia Înțelepciunii este Fiul, Cuvântul lui Dumnezeu. El a îndrăgit Fecioria Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, această smerită înțelepciune, și a binevoit să se nască cu trupul din Ea. Cerurile desfăcute arată că sufletul feciorelnic are dorința de a ajunge în ceruri. Cingătoarea peste piept arată că este rang de căpetenie și sfințenie. În mână are un sceptru, care arată rangul Ei împărătesc. Iar aripile de vultur și de foc sunt pentru zborul înalt și pentru proorocire: această pasăre, când îl vede pe vânător, zboară mai sus; așa și cei ce iubesc fecioria nu sunt ușor de prins de către diavolul vânător[707].

În mâna stângă are un sul, în care sunt scrise tainele neștiute și adânci ale lui Dumnezeu, căci esența fecioriei divine nu este accesibilă nici îngerilor, nici oamenilor. Straiul Ei de lumină și tronul pe care șade arată sălașul unei alte lumini viitoare. Sunt puși șapte stâlpi, șapte daruri ale Duhului, vestite de proorocul Isaia. Picioarele le ține pe o piatră. Fecioria stă neclintită în mărturisirea credinței în Hristos și strigă spre Dumnezeu: «Întărește-mă pe piatra credinței». Cei ce păzesc fecioria se aseamănă Preasfintei Născătoare de Dumnezeu. Aceasta i-a plăcut lui Ioan Înaintemergătorul, și s-a învrednicit să-L boteze pe Hristos, Dumnezeul nostru. Aceasta i-a plăcut lui Ioan Teologul, și s-a învrednicit a-și pune capul la pieptul lui Hristos, Dumnezeul nostru. Căci Dumnezeul netrupesc și neîntrupat se bucură de curăția și neprihănirea sufletului. Fecioara, zice El, ți va aduce la Împăratul și cei care li sunt credincioși vor fi aduși în veselie și bucurie. Vor fi băgați în biserica împărătească, adică sufletele feciorelnice vor fi aduse în urma Preasfintei Născătoare de Dumnezeu la Fiul ei și Dumnezeul nostru. Amin."

Celelalte explicații nu diferă prea mult de cea citată mai sus și, în punctele principale, pot fi considerate identice. Dar îmi permit să mai citez câte ceva din ele, având în vedere că sunt foarte puțin cunoscute.

Iată ce citim într-un manuscris (unde *T* înseamnă „tâlcuire" și *Î* – „întrebare"):

„*Cuvânt de tâlcuire a ceea ce este Sofia, Înțelepciunea lui Dumnezeu.* Biserica lui Dumnezeu, Sofia, Preacurata Fecioară Născătoare de Dumnezeu. *T.* Adică sufletul feciorelnic, de o feciorie negrăită. Curăția este adevărul smeritei înțelepciuni. *Î.* Îl are pe Hristos deasupra capului. *T.* Căci căpetenia înțelepciunii este Fiul, Cuvântul lui Dumnezeu. *Î.* Cerurile sunt desfăcute deasupra Ei. *T.* Au coborât cerurile, coboară, coboară în Curata Fecioară. Căci cei ce iubesc fecioria se aseamănă cu Născătoarea de Dumnezeu. Ea L-a născut pe Fiul și Cuvântul lui

Dumnezeu, pe Domnul nostru Iisus Hristos. Cei care iubesc fecioria dau naștere cuvintelor drepte, adică îi învață pe cei nechibzuiți. Pe aceasta a iubit-o Botezătorul Înaintemergător, arătând prin botez că regula fecioriei este o viață aspră întru Dumnezeu. *Î.* Fecioria are fața de foc. *T.* Focul este dumnezeirea, care arde patimile stricăcioase și luminează sufletul curat. *Î.* Are, ca și îngerii, panglici deasupra urechilor. *T.* O viață curată este egală cu a îngerilor. Panglicile sunt sălașul Duhului Sfânt. *Î.* Are pe cap coroană împărătească. *T.* Înțelepciunea smerită împărățește asupra patimilor. *Î.* Are mijlocul încins. *T.* Este semnul rangului înalt și al sfințeniei. *Î.* Ține în mână un sceptru. *T.* Rangul împărătesc. *Î.* Are aripi de foc. *T.* Proorocire cu zbor înalt, mintea arătată de pasărea cu ochii ageri, care iubește înțelepciunea; când îl vede pe vânător, zboară mai sus. Așa și cel ce iubește fecioria este prins anevoie de diavolul-vânător. *Î.* În stânga are un sul scris. *T.* În el sunt tainele nescrise și adânci. Adică Scripturile de acolo spun că de neînțeles rămân faptele lui Dumnezeu pentru îngeri și pentru oameni. *Î.* Are straie de lumină și șade pe un tron. *T.* Arată sălașul unei alte lumini viitoare. *Î.* Se sprijină pe șapte stâlpi. *T.* Cele șapte daruri ale Duhului. Ce e scris în proorocirea lui Isaia. *Î.* Are picioarele pe o piatră. *T.* «Pe această piatră voi zidi Biserica Mea». Și iarăși: pe piatra credinței întărește-mă. Sofie, Înțelepciunea lui Dumnezeu. *Î.* Sfintele sinoade apostolice ale Bisericii. *T.* Fecioria este chipul lui Dumnezeu. Din Fecioară s-a născut Dumnezeu. Fecioria cinstește-o, căci Dumnezeu este neîntrupat și neîncarnat și se bucură numai de curăția și nestricăciunea trupului nostru. Fecioria umple făptura de Sus și locul pe care l-au golit îngerii căzuți. Și câți oameni muritori, în loc să păstreze fecioria, s-au căsătorit. Numai după chipul lui Dumnezeu e bine să trăim. Fecioria trupului stricăcios și neîntinarea sunt cinstirea lui Hristos. Minunat ar fi ca omul să fie fără stricăciune, să fie, prin curăția sa, întruchiparea lui Hristos. «Fără stricăciune, zice împăratului, vor fi aduse din fecioară», adică sufletele celor curați. Așa că să nu vă întristați, căci El Însuși ne-a făgăduit zicând: «Unde voi fi Eu, va fi și sluga Mea»"[708].

Această tâlcuire, doar puțin prescurtată, o găsim într-o *Apocalipsă* manuscrisă ilustrată[709], sub epigraful „Despre Sofia, Înțelepciunea lui Dumnezeu, copiat după icoana locală din marele Novgorod". Tâlcuirea începe cu cuvintele „A Biserica lui Dumnezeu Sofia, Preacurata Fecioară Născătoare de Dumnezeu..." și se încheie cu „Pe această piatră, zice, voi zidi Biserica Mea. Și iarăși: pe piatra credinței întărește-mă". Este foarte important. E clar că enunțarea considerației despre superioritatea celibatului față de căsătorie și tonul decis ascetic, manifeste de la sfârșitul precedentului *Cuvânt* citat, sunt o adăugire ulterioară, încât, în cazul de față, este permis să tragem o concluzie privind vechimea redactării, pornind de la vechimea manuscrisului. Adaug că la p. 72 se află câteva miniaturi apocaliptice cu teme sofianice.

Într-un manuscris din secolul al XVII-lea[710], *Cartea Alfabetului*, care mai exact este un dicționar explicativ aranjat în ordine alfabetică, iarăși găsim o „Tâlcuire a icoanei Sf. Sofia, Înțelepciunea lui Dumnezeu. Sofia, Biserica lui Dumnezeu, Preacurata Fecioară Născătoare de Dumnezeu, adică sufletul feciorelnic, curăția fecioriei negrăite etc."

Câteva tâlcuiri asemănătoare sunt și în biblioteca Lavrei Sf. Treime de la Serghiev Posad[711]. Astfel, de exemplu, în manuscrisul unei *Apocalipse* tâlcuite[712] se spune: „Cuvinte alese din multe și felurite cărți. Început. Cuvânt despre Înțelepciunea. Curăția negrăită a înțelepciunii smerite, adevărul. Îl are deasupra capului pe Hristos..."; la p. 150 este comentariul a trei versete,

cu titlul „În Sfânta Sofia este o cămară a lui Solomon, fiul lui David, făcută din pietre scumpe, iar pe ea sunt scrise trei versete cu litere ebraice și samaritene...". Pagina de gardă a cărții are un ex-libris „Aceasta este sfânta Revelație a lui Ioan Teologul și Evanghelistul, Apocalipsa, care conține o slujbă comentată și alte glose nenumărate, nemăsurat de înțelepte. Și este această carte a lui Zosima, mitropolitul a toată Rusia". (Zosima a fost mitropolit în perioada 1491-1494.)

În alt manuscris, din secolul al XVI-lea, se află un „Cuvânt al Sfintei Sofia despre Înțelepciunea lui Dumnezeu. Început al Bisericii lui Dumnezeu Sofia, Preacurata Fecioară Născătoare de Dumnezeu..."[713]

Strânsa legătură dintre Sofia și Născătoarea de Dumnezeu este clar exprimată în cântările bisericești. Astfel, la Biserica „Sf. Sofia" din Moscova, aflată în apropierea Pieței Lubianka, se săvârșește o slujbă specială a Sfintei Sofia, iar în icosul acestei slujbe, care are loc la 15 august, se vorbește despre sufletul fecioreinic al Maicii Domnului ca despre Biserică și Sofia:

> „Îndrăznesc s-o cânt pe apărătoarea lumii, pe Mireasa veșnic neprihănită, pe Fecioara al cărei suflet fecioreinic l-a numit Biserica Ta dumnezeiască și pentru întruparea Cuvântului Tău Înțelepciunea lui Dumnezeu a numit-o Sofia... Chipul ei este arătat ca fiind de foc și de la ea purcede focul dumnezeirii Tale, adică Fiul Tău Cel Unul Născut."[714]

Unele părți ale acestei slujbe, cum sunt paremiile, stihirele litiei și stihirele stihoavnelor, sunt împrumutate din slujba Adormirii Preasfintei Născătoare de Dumnezeu; remarcabil e că acest împrumut este făcut deliberat și se termină cu următoarea rezervă: „De aceea stihoavnele și celelalte sunt scrise pentru praznicul Adormirii Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, căci *Ea este biserica însuflețită a Înțelepciunii și Cuvântului lui Dumnezeu, care se numește Sofia*"[715]. Altfel spus, iarăși se susține că Sofia este Născătoarea de Dumnezeu, templul Înțelepciunii ipostatice al Cuvântului lui Dumnezeu.

Să mai remarcăm și că Sofia se sărbătorește în ziua Nașterii Născătoarei de Dumnezeu (la Kiev) sau în ziua Adormirii (la Novgorod).

Iată deci o serie de interpretări ale Sofiei. În altele, ca, de pildă, în *Îndreptarul de icoane al contelui Stroganov*, Înțelepciunea este numită direct *Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu*[716]. La fel, în „Slujba Sofiei", despre care am vorbit mai sus, Sofia este uneori aproape identificată cu Dumnezeu Cuvântul[717].

Aceasta este interpretarea pe care strămoșii noștri i-o dădeau Sofiei. Se vede imediat că ea se diferențiază ca ton de interpretarea grecilor bizantini. Ocupat cu *speculația teologică*, Bizanțul lua în considerație Sofia sub aspectul conținutului ei speculativ-dogmatic. În înțelegerea grecilor, Sofia este cu precădere un obiect de *contemplație*. Strămoșii noștri, după ce au preluat din Bizanț formulele dogmatice ca atare, s-au atașat cu sufletul de *opera ascetică* și de neprihănire, au îndrăgit *curăția* și *sfințenia* sufletului individual. Și atunci Sofia s-a întors în conștiința lor cu *cealaltă* față, cu aspectul neprihănirii și fecioriei, cu aspectul *perfecțiunii* spirituale și al *frumuseții lăuntrice*. În sfârșit, contemporanii noștri, visând la *unitatea* întregii făpturi în Dumnezeu, și-au avântat întreaga gândire spre ideea de *Biserică mistică*. Și Sofia s-a întors spre

ei cu a treia față a sa, aspectul de *Biserică*. Feodor Buharev, F.M. Dostoievski, Vl.S. Soloviov, „neocreștinii", moderniștii, catolicii etc.[718] – iată-i pe reprezentanții tendințelor care își găsesc din nou o expresie simbolică în icoanele sofianice. Dar ce înseamnă Sofia *actualmente*?

„Această Mare Ființă, împărătească și feminină, care nefiind nici Dumnezeu, nici Fiul veșnic al lui Dumnezeu, nici înger și nici sfânt, se bucură și de venerația celui care încheie Vechiul Testament, este și întemeietoarea Noului Testament – și cine este ea, spune Vl.S. Soloviov[719] în discursul său despre Comte (1898), cine este, dacă nu omenirea adevărată, curată și deplină, forma cea mai înaltă și atotcuprinzătoare și sufletul viu al naturii și al universului, veșnic unită și veșnic unindu-se cu divinitatea în procesul timpului, veșnic unind cu El tot ceea ce există. Fără îndoială că aici se află sensul deplin al Marii Ființe, pe care Comte a simțit-o și a conștientizat-o pe jumătate, pe care au simțit-o în întregime, dar n-au conștientizat-o strămoșii noștri, pioșii constructori ai templelor Sofiei." Pe scurt, Sofia este *Memoria lui Dumnezeu*, în ale cărei sfinte profunzimi se află tot ceea ce este și în afara căreia sunt Moartea și Nebunia.

Acestea sunt cele trei aspecte ale ideii de Sofia. Există o imagine remarcabilă, care le reunește pe toate trei. Este vorba de o frescă din pridvorul Catedralei „Adormirea" din Kostroma, chiar în dreapta intrării. Într-o suită de medalioane dispuse unele sub altele apar: Dumnezeu Tatăl, Iisus Hristos, Sofia (cu inscripția *Iis. Hr.*), Maica Domnului (de tipul *Znamenie*) într-o stea cu opt colțuri și, în sfârșit, Biserica, reprezentată de sfântul apostol, lângă care stă apostolul Petru, apoi ceata proorocilor și a sfinților – într-un cuvânt, întregul lanț mistic al iconomiei. Această imagine este foarte interesantă și regret că nu există o reproducere fotografică a ei.

Pictura exterioară a acestei catedrale prezintă o relație analoagă a subiectelor iconografice: în mijlocul frescei este reprezentată Preasfânta Treime, în stânga Ei, Maica Domnului, stând pe tron, iar în dreapta, Sofia de model novgorodian. Deasupra Sofiei sunt patru îngeri, iar de o parte și de alta, Maica Domnului, Ioan Înaintemergătorul și ceata sfinților.

Cele trei aspecte principale ale Sofiei-Înțelepciunea și cele trei tipuri de interpretare a ei predomină succesiv în diferite epoci și în diferite suflete. Avântul contemplației teologice, strădania înaltă a curăției lăuntrice și bucuria unității universale, această triplă viață a credinței, nădejdii și iubirii este fracționată de conștiința umană în momentele diferite ale existenței, fiind unite doar în Mângâietorul. Dar să nu uităm că numai în *această unitate* rezidă forța și sensul fiecăreia dintre ele. Doar după surmontarea raționalității carnale, precum un vârf de munte înzăpezit, se zărește din ceața albăstruie a dimineții „Stâlpul și Temelia Adevărului".

Problema este în ce condiții de viață ia naștere această nevoință a depășirii de sine. Aceste condiții constau în a i arăta inimii o depășire prealabilă, parțială a carnalității, antrenând-o astfel la nevoința ascezei.

Sofia, această Făptură adevărată sau făptura în Adevăr, este un fel de *aluzie prealabilă* la o lume transfigurată, spiritualizată, o viziune imperceptibilă

pentru alții, a Lumii de Sus în lumea de jos. Această revelație se produce în dragostea personală și sinceră a două persoane în prietenie, când celui ce iubește i se oferă *în prealabil*, fără asceză, depășirea asceticii, abolirea limitelor eului, ieșirea din sine și câștigarea eului propriu în eul celuilalt, în eul prietenului. Prietenia, ca naștere tainică a lui *tu*, este mediul în care începe revelarea Adevărului.

Faustum praelium. Bătălie norocoasă

XII. Scrisoarea a XI-a: *Prietenia*

Prietene și frate îndepărtat![1]

În vârtejuri nesfârșite se zbate viscolul, astupă cu o pulbere fină de zăpadă ferestrele și bate în geamuri. Pe rufișul din dreptul ferestrei s-a așezat un dâmb de pulbere înghețată, și această piramidă de zăpadă crește ceas de ceas. Caratele fumegă, când încerci să ieși afară, de sub tălpi ți se smulge un fum de zăpadă. Țiu, țiu! se aude din gurile de aerisire, rafalele de vânt vuiesc din coșul sobei. Iarăși și iarăși se rotesc vălătuci albi și ninsori. Ornamentele hibernale au fost smulse de pe copacii care au rămas goi, cu crengile desfăcute, clătinându-se.

Trag cu urechea la vuietul din coș, la țiuitul gurii de aerisire. Sufletul își încremenește în amintiri vagi (sau presimțiri?) și parcă se dizolvă în această rumoare. Ți se pare că tu însuți te transformi cu totul într-un vifor de zăpadă. Geamul e astupat pe jumătate. În odaie a început să pătrundă clarobscurul amurgului. O umbră subțire, albastruie, s-a așternut peste lucruri. Îndrept fitilul candelei, iar snopul de raze aurii devine mai strălucitor. În fața Maicii Domnului aprind și o lumânare parfumată, din ceară galbenă precum chihlimbarul, adusă de *acolo*, din locul unde am rătăcit împreună. Arunc vreo câteva boabe de tămâie în cădelnița de lut, până cu tăciuni, și suflu în jar. Dâre de fum se răspândesc în toate direcțiile, apoi se încâlcesc și se transformă într-un norișor albăstrui, învolburat.

Viscolul n-are decât să astupe fereastra de afară. Așa e mai bine. Așa arde mai clar candela dinăuntru, așa se învolburează mai aromat fumul, așa e mai lină flacăra lumânării de ceară. În fiecare zi îmi amintesc câte ceva despre tine, iar apoi mă apuc de scris. Astfel, din zi în zi, tu, viața mea, alunecă spre „malul celălalt", pentru ca eu, măcar de *acolo*, să mă uit la tine.

„prin dragoste moartea
și prin moarte patimile învingându-le

Îmi stăruie astăzi în minte ziua aceea geroasă și viforoasă când am mers amândoi la Schitul Paraclet. Am trecut prin pădure. Prin zăpada adâncă de-abia se făcuse drum de sanie și noi ne împotmoleam la fiecare pas. Totuși am ajuns. Cele câteva zile ne-au marcat cât o viață întreagă. Post, rugăciune de obște în fața marelui crucifix. Ne sculam noaptea și era frig. Era întuneric și ajungeam cu greu la biserică, străbătând troienele. Coborând sub pământ, ne împiedicam. În biserică era semiîntuneric, ca într-un cavou. Ți-l mai amintești pe schimonahul acela foarte, foarte bătrân, gârbovit de tot, precum cuviosul Serafim? Ți-l mai amintești pe părintele Pavel, tânărul călugăr istovit de post, care s-a împărtășit o dată cu noi? De pe atunci se vedea că nu i-a mai rămas mult de trăit. Nu știi? Imediat după aceea a și murit din cauză că a postit peste măsură. M-am împărtășit împreună cu tine. Astfel s-a pus sămânța din care a răsărit tot ce am acum. Căci nu degeaba ne-a spus de atâtea ori avva al nostru, Isidor (de abia după plecarea lui de aici încep să înțeleg tâlcul ascuns al cuvintelor lui repetate insistente): „Frate ajutat de frate este ca o cetate tare" (*Pilde* 18, 19). Este tocmai ceea ce vreau să aprofundez puțin în această scrisoare.

Activitatea spirituală în care și prin care este dată cunoașterea Stâlpului Adevărului este dragostea. Dar este dragostea *plină de har*, care se manifestă numai într-o conștiință purificată. Trebuie să ajungi la ea printr-o asceză îndelungată (of, îndelungată!). Ca să aspiri la această dragoste, pe care făptura nu și-o poate reprezenta, trebuie să primești un impuls inițial. Un asemenea impuls se întâmplă să fie revelația, atât de obișnuită și atât de incomprehensibilă pentru rațiune, a unei persoane umane; în cel care primește, această revelație apare ca *dragoste*. „Dragostea, spune Heinrich Heine, este un teribil cutremur al sufletului." Spun dragoste, cuvântul este și nu este în sensul pe care i l-am dat mai înainte[720] în scrisoarea a patra. Pentru că această dragoste este diferită de cealaltă și, împreună, sunt o anticipație a celei așteptate. Dragostea face să se zbuciume întreaga alcătuire a omului și, după acest zbucium, după acest „cutremur al sufletului", el poate să caute. Dragostea îi întredeschide ușa lumilor de sus și atunci adie dintr-acolo răcoarea raiului. Dragostea îi arată „ca într-un vis ușor" reflexia strălucitoare a „sălașurilor", trage pentru o clipă acoperământul prăfos de pe făptură, măcar într-un punct, și îi scoate la iveală frumusețea creată de Dumnezeu, o face să uite de puterea păcatului, o face să și iasă din sine, spune un autoritar „stai!" potopului de zbuciumate gânduri rele ale aseității și o împinge înainte. „Du-te și află în întreaga viață ceea ce ai văzut de abia conturat și pentru o clipă." Da, numai pentru o clipă. Și, întorcându-se la sine, sufletul are nostalgia fericirii pierdute, simte durerea unei dulci amintiri, cum s-a spus:

„Mi-aduc aminte clipa în care
Pe drumul sumbrei mele vieți
Vedenie mi-ai fost fugară,
Și geniul pure frumuseți

Acum, sufletul va avea de ales: sau să se cufunde în păcatul care erodează persoana, sau... să se împodobească cu frumusețea de sus.

Dincolo de stadiul erosului, în înțelesul platonician al cuvântului, în suflet apare φιλία, cel mai înalt punct al pământului și puntea către cer. Revelând permanent în persoana iubitului reflexul frumuseții primordiale, ea abolește, deși provizoriu și condiționat, hotarele *alienării* aseității, care este singurătatea. În prieten, în acest alt eu al celui ce iubește, el găsește o sursă de speranță în victorie și un simbol a ceea ce va să vină. Și aici i se dă o *intuiție* preliminară, prin urmare, o cunoaștere prealabilă a Adevărului. Pe această culme a sentimentului uman coboară harul ceresc al *acelei* iubiri. Dar, pentru a ne reprezenta clar nuanțele noțiunilor amintite aici, trebuie să pătrundem înțelesul verbelor *grecești* referitoare la *dragoste*: numai limba elinilor exprimă în mod direct aceste nuanțe.

În greacă există patru verbe referitoare la dragoste pentru a marca prin *limbaj* diferitele aspecte ale sentimentului; acestea sunt ἐρᾶν, φιλεῖν, στέργειν și ἀγαπᾶν[721].

1) ἐρᾶν sau, în limbajul poetic, ἐρᾶσθαι înseamnă a dirija asupra unui obiect un sentiment total, a te abandona obiectului, a simți și a percepe pentru el. Acest verb ține de iubirea pasională, de gelozie și chiar de dorința senzuală. De aici ἔρως, expresia comună pentru dragoste și patosul ei și, de asemenea, pentru dorința erotică.

2) φιλεῖν este cel mai apropiat de „a iubi" al nostru, cu sensul său general și se opune lui μισεῖν și lui ἐχθαίρειν. Nuanța exprimată de acest verb este înclinația lăuntrică spre o persoană, provocată de o comunitate de sentiment și de o intimitate, și de aceea φιλεῖν se raportează la fiecare formă de iubire a persoanelor aflate în orice fel de relații de intimitate lăuntrică. În particular, φιλεῖν (cu sau fără adăugarea expresiei τῷ στόματι, cu buzele) semnifică expresia exterioară a acestei intimități, a *săruta*. Fiind ceva ce își află satisfacția în însăși intimitatea celor ce se iubesc, φιλεῖν include în sine un element de sațietate, de suficiență de sine; conform vechilor lexicografi, φιλεῖν înseamnă „ἀρκεῖσθαί τινι, μηδὲ πλέον ἐπιζητεῖν, a fi satisfăcut de ceva, a nu mai căuta nimic". Dar, pe de altă parte, ca sentiment care se dezvoltă natural, φιλεῖν nu are nici o nuanță morală sau, mai precis, moralizatoare. Φιλία, φιλότης înseamnă un sentiment de prietenie, o exprimare tandră a iubirii, care se raportează la dispoziția lăuntrică a celor ce se iubesc. În particular, φίλημα înseamnă *sărut*.

3) στέργειν nu semnifică o dragoste pasională sau o înclinație pentru o persoană sau un lucru, nu este o chemare spre obiectul care ne determină aspirația, ci un sentiment calm și constant aflat în profunzimea celui care iubește, așa ca, în virtutea acestui sentiment, cel care iubește recunoaște că obiectul dragostei sale îi aparține intim, este strâns legat de el și în această recunoaștere își capătă pacea sufletească; στέργειν ține de legătura organică, de stirpe, pe care în virtutea acestei apartenențe nici răul nu o poate desface. Așa este dragostea tandră, calmă și sigură a părinților pentru copii, a soțului pentru soție, a cetățeanului pentru patrie. Derivatul στοργή are un sens corespondent.

4) ἀγαπᾶν indică o dragoste raţională, fundamentată pe o evaluare a iubitului, şi care, de aceea, nu este pasională, nici fierbinte, nici tandră. Despre această iubire ne putem da seama cu ajutorul raţiunii, pentru că ἀγαπᾶν conţine mai puţine senzaţii, deprinderi sau înclinaţii directe, decât convingeri. În uzul general al verbelor care exprimă dragostea, ἀγαπᾶν este cuvântul cel mai puţin forte şi se apropie cel mai mult de verbele noastre *a preţui, a stima*. Şi pe măsură ce îşi face loc raţiunea, slăbeşte partea sentimentală. Atunci ἀγαπᾶν poate semnifica chiar „a aprecia corect, a nu supraaprecia". Întrucât estimarea este o comparaţie, o alegere, ἀγαπᾶν include sensul unei dirijări libere, selective a voinţei. Ar fi interesant de precizat *etimonul* cuvântului analizat, dar, din păcate, încercările de elucidare a rădăcinii cuvântului ἀγαπάω nu au dus la nici un fel de concluzii decisive sau măcar cât de cât constante. După Shenkel, ἀγαπάω este legat de ἄγαμαι, mă mir, admir şi, poate, de ἄγη, mirare, uimire, ἀγανός, demn de uimire, nobil, ἀγάλλω, slăvesc, împodobesc, γαίω, mă mândresc, mă bucur, γάνυμαι, mă bucur, sunt vesel şi de cuvintele latineşti *gau, gaudium, gaudere*[722]. Dacă aşa este într-adevăr, înseamnă că ἀγαπᾶν semnifică, evident, „a avea propria sa bucurie în ceva". Dar există şi alte explicaţii. După Prellwitz, ἀγαπᾶν provine din ἄγα (sau ἄγαν), adică „foarte", „tare" şi din rădăcina *pa*, derivată din πάομαι, iau, procur, aşa că ἀγαπᾶν înseamnă „iau mult, *sehr nehmen*"[723], în sensul „cu plăcere, avid". Totuşi, această ipoteză a lui Prellwitz este respinsă în studiile ulterioare ale lui Brugmann, Fick şi Lagerkranz. În concluzie, E. Boisacq, autorul celui mai recent dicţionar etimologic, declară că originea verbului ἀγαπάω este „obscură"[724].

Derivate de la ἀγαπάω sunt ἀγάπησις, a iubi în general, fără legătură cu senzualitatea sau tandreţea, şi ἀγάπημα, obiectul iubit.

Relaţia dintre aceste patru verbe este următoarea: ἀγαπᾶν are multe trăsături comune cu φιλεῖν, dar, raportându-se la aspectul raţional şi moral al vieţii psihice, nu cuprinde ideea unei acţiuni spontane, venite direct din inimă, care ar manifesta o înclinaţie lăuntrică; ἀγαπᾶν nu are nuanţele lui φιλεῖν „a face cu plăcere", „a săruta" (sărutul fiind una dintre aceste expresii imediate, date pe faţă, „cu plăcere"), „a te obişnui să faci". La Aristotel[725] această diferenţă dintre φιλεῖν şi ἀγαπᾶν este caracterizată prin următoarea juxtapunere a ambelor verbe: καὶ ὁ φίλος των ἡδέων· τό τε γὰρ φιλεῖν ἡδὺ (οὐδεὶς γὰρ φίλοινος μὴ χαίρων οἴνῳ) καὶ τὸ φιλεῖσθαι ἡδύ· φαντασία γὰρ καὶ ἐνταῦθα τοῦ ὑπάρχειν αὐτῷ ἀγαθὸν εἶναι, οὗ πάντες ἐπιθυμοῦσιν οἱ αἰσθανόμενοι· τὸ δὲ φιλεῖσθαι ἀγαπᾶσθαί ἐστιν αὐτὸν δι' αὐτόν, adică „şi prietenul face parte dintre lucrurile agreabile, spune Aristotel, căci e plăcut să iubeşti (fiecare amator de vin se desfată cu el) şi să fii iubit e plăcut, căci şi aici este o reprezentare a faptului că el (prietenul) are un bun pe care şi-l doresc toţi cei ce ştiu; iar a fi iubit, φιλεῖσθαι, înseamnă a fi apreciat, ἀγαπᾶσθαι, „tu însuţi fiu sine", adică să nu fii apreciat în virtutea unor cauze exterioare pentru cel iubit, ci datorită lui însuşi"[726].

Astfel, φιλεῖν este o înclinaţie care ţine de persoana iubită şi este provocată de comuniunea de viaţă şi de unitatea în multe lucruri, iar ἀγαπᾶν nu este o înclinaţie ce ţine de însăşi persoana, ci mai curând de atributele, de însuşirile acesteia, prezentându-se, în consecinţă, drept o înclinaţie întru câtva

impersonală, abstractă. De aceea φιλεῖσθαι poate fi explicat prin ἀγαπᾶσθαι, adăugându-se αὐτὸν δι' ἑαυτόν. Ἀγαπᾶν are în vedere însuşirile unei persoane, φιλεῖν se referă la persoana însăşi. Primul îşi dă seama de înclinaţia sa, gândeşte şi cântăreşte; la cel de-al doilea înclinaţia se dezvăluie direct, persoana îi este plăcută. De aceea ἀγαπᾶν are o coloratură morală, iar φιλεῖν nu primeşte o asemenea nuanţă: φιλεῖν semnifică dragostea spontană şi naturală, neliberă la origine, *amare*, iar ἀγαπᾶν, dragostea ca direcţie a voinţei definite de raţiune, dragostea liberă, *diligere* (mai ales acest ultim aspect a fost clar exprimat în uzul lingvistic al Bibliei), şi de aceea ἀγαπᾶν, προαιρεῖσθαι, διώκειν sunt întrebuinţate de Aristotel ca sinonime[727].

În ce priveşte relaţia dintre φιλεῖν şi ἐρᾶν, şi ele pot fi identice în conţinut, însă ἐρᾶν ţine de aspectul afectiv, senzual şi patologic al dragostei, iar φιλεῖν, de vibraţia şi intimitatea lăuntrică.

În sfârşit, στοργή nu semnifică o pasiune dezlănţuită, ἔρως[728], sau o înclinaţie personală pentru un om, φιλία, nici o apreciere caldă a calităţilor sale, ἀγάπη. Într-un cuvânt, nu exprimă un sentiment al unui om ca persoană distinctă, ci nişte calităţi pe care omul le are de la natură: devotament, tandreţe şi afabilitate faţă de persoanele cu care se află în relaţii cotidiene, de origine sub-personale. στοργή este prin excelenţă un sentiment al stirpei, în timp ce restul, adică ἔρως, φιλία, ἀγάπη, sunt personale.

În concluzie, putem nota următoarele trăsături ale lui φιλεῖν:

1) spontaneitatea originii, fundamentată pe un contact personal, dar nedepinzând numai de legăturile organice, naturaleţea;

2) vibraţia faţă de omul însuşi, nu doar aprecierea calităţilor lui;

3) aspectul cald, cordial, nedepinzând de raţiune, al sentimentului, dar în acelaşi timp nepasional, neimpulsiv, neimpetuos, neorb şi nefurtunos;

4) intimitatea, mai mult chiar, una personală, lăuntrică.

Deci limba greacă distinge patru categorii ale dragostei: impetuosul, avântatul ἔρως sau dragostea senzaţiei, *pasiunea*, tandra, organica στοργή sau dragostea datorată stirpei, *ataşamentul*, mai seacă, mai raţională ἀγάπη sau dragostea aprecierii, *respectul*, cordiala, sincera φιλία sau dragostea recunoaşterii lăuntrice, a iluminării personale, *amiciţia*. În fapt, nici unul dintre aceste cuvinte nu exprimă acea iubire a prieteniei despre care este vorba în prezenta scrisoare, o iubire care cuprinde elemente din φιλία, ἔρως şi ἀγάπη, pe care anticii s-au străduit s-o exprime parţial în vocabula complexă de φιλοφροσύνη. Dar, în orice caz, dintre toate cuvintele, cel mai potrivit este aici φιλεῖν şi derivatele sale. De aceea vom clarifica unele etimoane şi utilizarea lui φίλος în raport cu alte sinonime ale aceleiaşi rădăcini.

Φίλος provine de la rădăcina pronominală *ΣFE* (care dă în limba rusă „svoi"*), în care îşi au originea patru sinonime:

1) Ϝετης sau Ἔτης
2) ἑταῖρος
3) φίλος
4) ἴδιος

} √ *ΣFE*

* Acest pronume indică posesiunea de către subiect (n.t.)

Prin urmare, tema cuvântului φίλος desemnează un om „al tău", un om apropiat. Însă aceeași semnificație o au și celelalte derivate ale temei ΣFE. Atunci care este nuanța care îl diferențiază pe φίλος de fiecare în parte?

1) Ἔται homerice sunt acele persoane cu care te întâlnești des, cu care comunici îndeaproape. Ἔται ar putea fi redat în rusă prin substantivul colectiv znat' care, în dialectul de la Voronej, înseamnă tot cercul de cunoscuți, de amici, în general întregul anturaj[729], e același lucru cu cuvântul znaemie din slavona bisericească, de pildă, ca în Psalmi 87, 19: „Depărtat-ai de la mine pe prieten și pe vecin, iar pe cunoscuții mei de ticăloșia mea".

2) La Homer, ἑταῖροι îi semnifică pe aliați, pe cei care întreprind ceva în comun; de aceea, Aristarh explica ἑταῖροι prin συνεργοί, colaboratori. Ἔτης e o formă mai veche a aceluiași ἑταῖρος, dar nu are conținutul limitat de vreun sufix. Ἑταιρία și ἑταιρεία înseamnă alianță.

Sinonim cu ἑταῖρος este cuvântul vechi rusesc tovar, adică tovarăș, cu formele sale diminutivale tovarișci, tovariș, tovaruș care, după S. Mikațki[730], provine din rădăcina var, „a acoperi", „a închide" și înseamnă propriu zis apărare, apărător. Cuvântul vechi rusesc tovar, tovari, adică „tabăra", „cantonament militar" înseamnă propriu zis apărare. La fel și maghiarul var, „cetate", „întăritură", înseamnă apărare. Cât despre particula to, ea este un pronume demonstrativ care se regăsește în limbile rusă: to-pirat sia (cf. pirat sia), „a se zbârli", lituaniana: lu-igus (cf. lygus), „egal", „neted", polona: to-jad (cf. iad, „otravă"), „plantă otrăvitoare", cehă: roztomily (roz to mily), „foarte simpatic". După toate probabilitățile, to este identic cu articolul demonstrativ din bulgară, care s-a păstrat până astăzi în unele dialecte nordice ale limbii ruse, mai ales în cel din Kostroma.

3) φίλος este prietenul, cel cu care suntem legați prin dragoste reciprocă, φιλία înseamnă prietenie. Relația dintre φίλος și ἑταῖρος este următoarea: în raport cu φίλος suntem întotdeauna bine dispuși, deoarece în absența acestei bune dispoziții φίλος încetează să mai fie pentru noi ceea ce este; dimpotrivă, ἑταῖροι sunt prieteni de ocazie, cu care doar urmărim îndeplinirea unui țel comun. Prin urmare, dacă φίλος și ἑταῖρος sunt puși în opoziție, primul desemnează o persoană cu care suntem intim legați prin dragoste, iar al doilea nu se referă decât la un tovarăș, uneori ἑταῖρος nu înseamnă decât un simplu aliat politic. Ἑταῖροι sunt legați provizoriu, întâmplător și exterior, iar între φίλοι există (sau cel puțin ar trebui să existe) o legătură interioară necesară și spirituală. În acest sens, este corectă egalitatea

φίλος = πιστὸς ἑταῖρος,

prietenul este un tovarăș fidel, fidel până la sfârșit și în toate; de aceea, πειρᾶσθαι φίλων, a-i pune pe prieteni la încercare, este un semn de neîncredere și de prietenie insuficientă.

Gramaticienii antici vorbeau deja despre această distincție dintre ἑταῖρος și φίλος. Astfel, după Ammonius, „ἑταῖρος și φίλος sunt distincte. Căci φίλος este și ἑταῖρος, ἑταῖρος însă, nu este întru totul φίλος. De aceea Homer (Odiseea 11, 7) spune despre vânt: «Tovarășul adevărat al pânzei umflate» sau altfel zis: φίλοι sunt numiți de regulă toți cei care respectă unii față de alții obligațiile τῆς φιλίας, iar ἑταῖροι, toți cei care conviețuiesc sau lucrează împreună, ἐν συνηθείᾳ καὶ ἐν συνεργίᾳ".

4) În sfârșit, cuvântul ἴδιος semnifică „al meu propriu", în opoziție cu ceea ce avem în comun cu alții, adică cu κοινός, δημόσιος etc.; ἴδιος este o particularitate, adică o persoană sau un lucru în opoziție cu altele, care au propria lor natură.

Aceasta este semnificația naturală, umană a verbelor care exprimă dragostea și a derivatelor lor. Dar Sfânta Scriptură, preluând unele dintre ele, le-a dat un nou conținut, le-a spiritualizat și le-a impregnat cu ideea de iubire harică, dumnezeiască, energia lăuntrică a cuvântului devenind invers proporțională cu energia omenească, pe care cuvântul o avea în limba clasică[731].

Cuvintele ἐρᾶν, ἔρως sunt aproape excluse din Vechiul Testament (din Septuaginta) și nu sunt deloc admise în cărțile Noului Testament. Totuși, trebuie să remarcăm că și termenii ἐρᾶν, ἔρως și-au găsit locul în scrierile ascetice. Părinții mistici, precum Grigorie de Nyssa, Nicolae Cabasila, Simeon Noul Teolog și alții[732] utilizează acești termeni pentru desemnarea dragostei superioare pentru Dumnezeu; amintesc, printre altele, că la Simeon Noul Teolog, o operă vastă despre dragostea pentru Dumnezeu are chiar titlul Ἔρωτες, adică Eroturi. În Sfânta Scriptură φιλεῖν a căpătat un conținut spiritual și a început să exprime relațiile creștine de dragoste bazate pe un sentiment și o comuniune personale. În sfârșit, incolorul și secul ἀγαπᾶν s-a impregnat de viață spirituală și în cuvântul nou format, biblic, ἀγάπη a început să exprime dragostea vibrantă, universală, dragostea libertății spirituale superioare. În unele cazuri φιλεῖν și ἀγαπᾶν aproape se pot substitui reciproc, iar în altele se diferențiază. Acolo unde este vorba despre porunca privitoare la dragostea pentru Dumnezeu și pentru aproapele, se află întotdeauna ἀγαπᾶν, și când este vorba despre dragostea pentru vrăjmași, găsim numai ἀγαπᾶν și niciodată φιλεῖν. Dimpotrivă, în legătura cu dragostea intimă și personală a lui Dumnezeu pentru Lazăr (Ioan 11, 3; 11, 5; 11, 36), la fel ca și despre ucenicul pe care îl iubea Iisus (Ioan 21, 20; cf. 13, 23; 19, 26; 21, 7), se spune când φιλεῖν, când ἀγαπᾶν.

Putem rezuma astfel uzul neotestamentar al lui ἀγαπᾶν:

a) ἀγαπᾶν se folosește peste tot acolo unde este vorba despre direcționarea voinței (Matei 5, 43; 5, 44 etc.) și, de asemenea, acolo unde sentimentul se sprijină pe decizia voinței, pe alegerea obiectului dragostei (Evrei 1, 9; II Corinteni 9, 7; I Petru 3, 15; Ioan 13, 19; 12, 43; 21, 15-17; Luca 6, 32). Pentru a înțelege măcar cât de cât discuția dintre Dumnezeu și Petru (Ioan 21, 15-17), atât de decisivă, după părerea catolicilor, pentru fundamentarea pretențiilor lor, este necesar să ținem cont de diferența de semnificație a verbelor care exprimă iubirea. Înviat, prin întrebarea Sa repetată, Dumnezeu îi arată lui Petru că a încălcat iubirea prietenească, φιλία, pentru Dumnezeu și că acum nu i se mai poate pretinde decât dragostea general umană, pe care fiecare ucenic al lui Hristos le-o poartă în mod necesar tuturor, chiar și dușmanilor; anume în acest sens Hristos întreabă: „ἀγαπᾷς με?" Sensul întrebării este evident, dar ca să-l exprimăm în limba rusă, este nevoie să amplificăm textul, cel puțin în felul următor: „Cândva erai luat drept prietenul Meu. Acum, după ce te-ai dezis de Mine, nu mai merită să vorbim despre dragostea prietenească. Dar există și altă dragoste, pe care trebuie să le-o

purtăm tuturor oamenilor. Ai pentru Mine cel puțin *această* dragoste?» Însă Petru nici nu vrea să audă întrebarea și o ține morțiș cu dragostea *sa personală, prietenească*: „φιλῶ σε. Îți sunt prieten". Iată de ce Petru s-a întristat: când, în pofida repetatei sale încredințări de φιλία pentru Dumnezeu, El a acceptat doar să vorbească despre această dragoste și de-abia acum, la a treia întrebare, i-a spus mai degrabă pe un ton de reproș și de neîncredere: „φιλεῖς με, Îmi ești prieten?". La început Dumnezeu nu a vorbit deloc despre prietenie și Petru a primit calm întrebarea. De dragostea sa general umană pentru Dumnezeu era atât de convins, încât îndoiala Domnului nu l-a afectat și nici nu a considerat că e necesar să răspundă la reproșul tainic, infinit de delicat, care transpărea în aceste cuvinte, la figura retorică a pretențiunii. Poate că nici nu-L înțelegea sau nu voia să-L înțeleagă pe Dumnezeu în acest sens. Așa a fost de două ori. Atunci Dumnezeu Își dezvăluie gândul tainic și îl întreabă de-a dreptul despre iubirea prietenească. Asta l-a mâhnit pe Apostol, s-a întristat pentru că a treia oară Iisus l-a întrebat „Îmi ești prieten?" (*Ioan* 21, 17: „Mă iubești?") Auzul simte lacrimile din răspunsul său, rostit cu vocea întretăiată: „Doamne, Tu știi toate. Tu știi că Îți sunt prieten: σὺ γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε" (*Ioan* 21, 17: „Tu știi că Te iubesc"). Ținând cont de diferența dintre ἀγαπᾶν și φιλεῖν, nu este posibil să luăm această discuție drept o restabilire a lui Petru în demnitatea sa apostolică. O asemenea interpretare e greu de admis și pentru că atitudinea lui Petru față de Învățătorul său nu a fost cu nimic mai rea (dacă nu cumva mai bună) decât a celorlalți apostoli și deci, dacă Petru și-ar fi pierdut calitatea de apostol, atunci și ceilalți și-ar fi pierdut-o în aceeași măsură. De nicăieri nu rezultă că el, ca apostat, a fost exclus din comunitatea celor „doisprezece", dimpotrivă, nici el nu-și vede vreo vină extraordinară, nici ceilalți nu i-o văd. Dar Petru are într-adevăr nevoie să-și refacă legăturile personale de prietenie cu Dumnezeu. Căci el nu s-a dezis de Iisus ca Fiu al lui Dumnezeu, nu a spus că renunță la credința în El ca Mesia (asta nici nu i s-a cerut). Nu, el L-a jignit pe Dumnezeu ca prieten și de aceea avea nevoie de o nouă dovadă de prietenie. Pe scurt, pasajul analizat nu vorbește nici pe departe despre evenimentele de iconomie eclezastică (oricum le-am înțelege: ca lui Petru i se restituie calitatea de apostol sau ca i se dăruiesc împuterniciri extraordinare), ci referințele sunt exclusiv la destinul și viața personală a Apostolului. Pericopa este *pedagogică* și nu dogmatică, așa că degeaba insistă catolicii asupra ei. Cele spuse explică de ce Evanghelistul a găsit de cuviință să lase capitolul 21 la sfârșitul relatării fără îndoială, nu vedea aici ceva de o importanță capitală, ceea ce n-ar fi fost posibil în ipoteza catolică.

b) ἀγαπᾶν se întrebuințează acolo unde are loc *alegerea* și, ca alegere negativă, neluarea în considerație, *eligere* și *negligere* (*Matei* 6, 24, *Luca* 16, 13, *Romani* 9, 13). Astfel, ὁ υἱός μου ἀγαπητός (*Luca* 9, 35, *cf. Matei* 12, 18) are o paralelă în *Isaia* 42, 1, pasajul din Septuaginta fiind redat prin ὁ ἐκλεκτός μου.

c) ἀγαπᾶν se întrebuințează și acolo unde este vorba de o milă liberă, neorganică (*Luca* 7, 5, *1 Tesaloniceni* 1, 4 etc.)

d) În sfârșit, ἀγαπᾶν se referă la relațiile reciproce dintre creștini, manifestate în istorie.

În ce privește cuvântul ἀγάπη, care, așa cum am spus, era cu totul străin limbii nebiblice, laice din Antichitate[733], acesta semnifică o dragoste care își alege obiectul printr-un act de voință (*dilectio*), așa că devine negare de sine și abandon compătimitor al sinelui pentru și de dragul obiectului. În lume, această dragoste *sacrificială* nu este cunoscută decât ca elan, ca o adiere venită din altă lume, dar nu ca factor determinant de viață. Prin aceasta, biblica ἀγάπη nu se manifestă prin trăsături omenești și contingente, ci dumnezeiești și absolute.

Aceste patru cuvinte care definesc dragostea reprezintă unul dintre lucrurile cele mai de preț din tezaurul limbii eline și e dificil de cuprins dintr-o singură privire întreaga serie de avantaje pe care acest instrument perfect o oferă concepției de viață. Alte limbi nu se pot lăuda cu nimic asemănător în domeniul ideii de dragoste: de aici disputele și fricțiunile nesfârșite și inutile de aici, necesitatea de a inventa măcar un surogat al acestor patru cuvinte eline, adică de a crea, cu ajutorul câtorva cuvinte, un termen capabil să-i corespundă unei singure vocabule grecești.

O serie de asemenea termeni compuși propune Arnold Geulincx în *Etica* sa, publicată în anul 1665[734]. El stabilește următoarele patru forme de dragoste:

amor affectionis – dragostea sentimentului
amor benevolentiae – dragostea bunăvoinței
amor concupiscentiae – dragostea doriului
amor obedientiae – dragostea respectului

Relativ la cuvintele grecești care exprimă dragostea, raportul ar fi aproximativ de așa natură încât ar trebui să echivalăm

amor affectionis și φιλία,
amor benevolentiae și ἀγάπη,
amor concupiscentiae și ἔρως,
amor obedientiae și στοργή.

Trebuie să mai amintim că Geulincx admite posibilitatea formală a unei a cincea forme de dragoste, pe care o numește *amor spiritualis* și o definește ca dragoste pasivă a unei ființe netrupești, ca pasiune subitoare a unui spirit pur. Dar el aproape că nu recunoaște această dragoste abstractă drept o valoare reală și, cu siguranță, acesta este motivul pentru care nici nu o include în clasificarea finală a formelor de dragoste. În ce ne privește, suntem gata să fim de acord că, poate, există o dragoste specială, proprie unei organizări netrupești, astrale, dar care nu este spirituală din aceste motive, și că, poate, această dragoste își găsește realizarea în extazul „mediumnic" al spiritiștilor, al hlîștilor, al unor mistici etc. Dar această stare este încă prea puțin studiată și nu ne este imediat necesară. Îmi permit s-o trec aici cu vederea[735].

Iată o schemă care prezintă în mod sumar ideile lui Geulincx despre dragoste. Mai remarcăm doar că cele câteva contradicții din acest tabel se explică prin faptul că *Etica* sa a avut parte de două redactări: opera în sine datează din 1665, iar *Notele* sunt din anul 1675.

AMOR

AMOR DILECTIONIS

est quaevis humana virtute suavitas non est ipsa Virtus sed Praemium quoddam accidentale Virtutis quod, ut subinde Virtutem consequitur ita et subinde deserit

DRAGOSTEA SENTIMENTULUI

este orice dulceață din sufletul omului nu este însăși virtutea ci o recompensă accidentală a virtuții și care așa cum urmează adesea după virtute tot așa o și părăsește

(Nici una nici cealaltă[734] nu este virtutea cu sau fără cea dintâi virtutea poate exista deși fără cea de-a doua virtutea nu poate exista aceasta este totuși mai importantă decât *amor effectionis*.)

AMOR EFFECTIONIS

est quodvis firmum propositum et non tantum firmum Propositum faciendi quod Ratio faciendum esse decernit pertinet ad Amorem effectionis, sed generatim omne firmum Propositum aliquid agendi illo nomine intelligendum est.

DRAGOSTEA ACȚIUNII

este orice intenție fermă și nu numai intenția fermă de a face ceea ce rațiunea consideră că e necesar ține de dragostea acțiunii ci în general prin acest termen trebuie să înțelegem orice intenție fermă de a face ceva chiar o nedreptate sau o răzbunare

= *amor respectu finis sui* dragostea are un scop final. Adesea este generată de *amor affectionis* dar asta ține de necumpătare (*intemperantia*)

AMOR SENSIBILIS seu CORPORALIS qui est AMOR PASSIO aut AMOR AFFECTIONIS

dragostea senzuală sau carnală care este dragostea pasiune sau dragostea afectuoasă Deoarece sufletul omului este unit cu trupul această dragoste pasiune (adică pasională) este dulceața ei totală, unitară și unică diferitele ei nume sunt: *Laetitia, Delectatio Jucunditas Hilaritas Gaudium Jubilum* ce este dulce in *Desiderium*, în *Spes* în *Fiducia* este dragostea pasională Ea nu este nici rea nici bună, este un lucru indiferent (*res indifferens*) ἀδιάφορον. Uneori este generată de dragostea acțiunii (*amor effectionis*), ceea ce se întâmplă adesea la exercitarea virtuții

AMOR SPIRITUALIS

qui est approbatio quaedam

dragostea abstractă care este un fel de încuviințare Aici apare in prim-plan încuviințarea pe care o dăm propriilor noastre acte ca urmare a faptului că ele sunt conforme rațiunii și regulii supreme (*suprema regula*) Dar această dragoste abstractă (*amor spiritualis*) este considerată de către oameni ca neavând aproape nici o valoare *nihilo fere ducitur* căci oamenii sunt predispuși la senzualitatea lor *addicti sunt suis sensibus*

AMOR OBEDIENTIAE,

dragostea respectului Această dragoste este virtutea Ce este virtutea? *Virtus est propositum faciendi quod jubet Ratio* Virtutea este intenția de a face ce-i dictează rațiunea De aceea dragostea virtuoasă este *Amor quiddam qui semper firmum propositum faciendi quod Recta Ratio faciendum esse decreverit* dragostea care și-a manifestat intenția fermă de a face ceea ce rațiunea dreaptă consideră că trebuie făcut

AMOR BENEVOLENTIAE

aut beneficentiae

dragostea dorinței sau facerii de bine (În general nu ține de virtute în raport cu Dumnezeu nu poate să nu fie rușinoasă și criminală, căci în prezența ei ne-am considera mai presus de Dumnezeu și am vrea să fim mai vrednici decât El.)

AMOR CONCUPISCENTIAE

dragostea poftei, trupească, a dorinței. (Cu atât mai puțin ține de virtute.)

Comunitatea religioasă este unită și se menține printr-o dublă legătură. Mai întâi este legătura personală, de la om la om, care se sprijină pe sentimentul reciproc al realității supraempirice a membrilor comunității ca entități *autonome*, ca monade. În al doilea rând, această legătură este percepția reciprocă în lumina ideii de *comunitate totală*, și atunci nu persoana singulară în sine, ci întreaga comunitate, proiectată în persoană, constituie obiectul dragostei. Pentru societatea *antică*, aceste două legături erau ἔρος, ca forță personală, și στοργή, ca principiu generic; în ele se afla fundamentul metafizic al vieții sociale. Dimpotrivă, pentru societatea creștină ca atare, fundamentul natural au devenit φιλία, în sfera personală, și ἀγάπη, în cea socială. Impregnate de har, ambele legături se spiritualizează și se transformă, astfel încât până și căsătoria, acest recipient special pentru στοργή, și prietenia antică, în care prevala ἔρος, au primit în creștinism coloratura de ἀγάπη și φιλία spiritualizate.

Este suficient să citim succesiv trei dialoguri cu același titlu, *Banchetul*, avându-i ca autori pe Xenofon, Platon și Sf. Metodiu de Olimp[737], pentru ca această înnobilare și spiritualizare a noțiunilor de dragoste să se reliefeze într-un mod foarte expresiv. Și această juxtapunere este cu atât mai frapantă cu cât cele trei dialoguri sunt scrise conform aceleiași scheme literare și fiecare dintre ele este o ridicare conștientă deasupra precedentului. Putem spune că toate cele trei dialoguri sunt etajele unei clădiri, ridicate la înălțimi diferite, dar având aproximativ aceeași dispunere a camerelor. Și în timp ce în dialogul lui Xenofon este tratată viața animală, în cel al lui Platon – viața omenească, la Sf. Metodiu se vorbește despre viața îngerească. Astfel, conservând tipul de organizare propriu omului și corelația de forțe și facultăți inerente naturii sale, omul se ridică tot mai sus și mai sus, „spre demnitatea rangului superior" și spiritualizează toate activitățile vitale ale ființei sale.

Aspectul *agapic* al societății creștine, aflându-și întruchiparea în *ecclesia primară*[738] în parohie, în chinovia (κοινο-βία, viață în comun) monahală, are drept expresia sa cea mai înaltă *agapele ...* sau *agapele*[739], care culminează cu un con-sum mistic, chiar tainic, al Preacuratului Trup și al Cinstitului Sânge. În această floare a vieții bisericești se află izvorul care alimentează toate celelalte activități vitale ale *ecclesiei*. Începând cu mucenicia cotidiană a purtării reciproce de poveri și terminând cu mărturisirea prin sânge. Așa este, spun eu, aspectul *agapic* al vieții. Cel *philic* se întruchipează în relațiile de *prietenie*, care-și găsesc înflorirea în „philurgia" sacramentală și în con-sumul Sfintei Euharistii, în cei care, primind această hrană, se pregătesc pentru asceză, pentru răbdare și pentru mucenicie în comun.

Ambele aspecte ale vieții ecleziale, adică cel *agapic* și cel *philic*, fraternitatea și prietenia, sunt în multe privințe *paralele*: am putea indica o serie de forme și scheme care țin în mod egal de ambele domenii. Conform unei etimologii ce-i drept puțin verosimile, s-ar putea spune că fratele (*brat*) este cel care ia (*bratel*) povara vieții[740], cel care ia asupra lui crucea celuilalt. Oricare ar fi originea cuvântului frate (*brat*), în tot cazul fratele este cel care ia (*bratel*) povara. Dar la fel este și prietenul. Pe de altă parte, dacă prietenul este celălalt eu, același lucru se poate spune și despre frate. În punctele de maximă semnificație, pe culmile lor cele mai înalte, ambele curente, frăția și

prietenia, chiar tind să se contopească cu totul, așa se înțelege de la sine, deoarece comuniunea cu Hristos prin Sfânta Euharistie este izvorul *oricărei* spiritualități. Totuși, ele nu pot fi reduse una la alta; fiecare este necesară în felul ei în iconomia bisericească, la fel cum și creația personală și continuitatea tradiției sunt necesare fiecare în felul ei; combinarea lor dă o bi-unitate, dar nu o confuzie, nu o identificare. Pentru un creștin, fiecare om este aproapele, dar nici pe departe nu-i sunt toți prieteni. Și dușmanul, și cel care îl urăște, și calomniatorul sunt aproapele, dar nici chiar cel care îl iubește nu-i este întotdeauna prieten, căci relațiile de prietenie sunt profund individuale și excepționale. Domnul nostru Iisus Hristos îi numește pe apostoli „prieteni" Lui doar înainte de a se despărți de ei, când se află la un pas de patimile Sale pe cruce și de moarte (*Ioan* 15, 15). Prin urmare, existența fraților, oricât de mult i-ai iubi, nu elimină nevoia de prieteni și invers. Dimpotrivă, prezența fraților face și mai arzătoare nevoia de prieteni, iar existența unui prieten include necesitatea fraților. Numai când sunt insuficient de puternice ἀγάπη și φιλία pot părea aproape același lucru, așa cum numai o căsătorie *impură* „seamănă" cu fecioria (impură, desigur!), iar în extrema sa este elementul antinomic în raport cu extrema fecioriei. Dar cu cât mai strălucitoare și mai frumoasă este „floarea deschisă a sufletului", cu atât mai evidente, cu atât mai indubitabile sunt caracterul *antinomic* al celor două aspecte ale iubirii, dualitatea conjugării lor. Ca să trăiești în mediul frăției, trebuie să ai un Prieten, chiar dacă este departe; ca să ai un Prieten, trebuie să trăiești printre frați, cel puțin să fii spiritual aproape de ei. În orice caz, ca să ai față de *toți* aceeași atitudine ca și față de tine însuți, este necesar *să te vezi* pe tine însuți, *să te simți* măcar într-un singur om, să percepi măcar într-un singur om victoria *deja* repurtată, chiar și parțial, asupra aseității. Acest alt om este Prietenul, dragostea ta *agapică* față de el fiind consecința iubirii *philice*. Dar pe de altă parte, pentru ca dragostea *philică* pentru Prieten să nu devină o simplă condiție a unei vieți confortabile, pentru ca prietenia să aibă profunzime, este necesară manifestarea în afară și descoperirea din afară a acelor forțe care sunt date de prietenie, adică este necesară o dragoste *agapică* pentru frați. În iconomia generală a Bisericii (unde persoanele sunt cele „trei măsuri de făină", iar Biserica este „femeia"), φιλία este „aluatul", iar ἀγάπη „sarea" relațiilor umane, care previne stricarea: fără cea dintâi nu există dospirea, creșterea umanității bisericești, nu există mișcarea înainte, nu există patosul vieții, iar fără cea de-a doua nu există nestricăciunea, integritatea, puritatea și nevătămarea acestei vieți, nu există păstrarea acestor baze și reguli, nu există armonia vieții.

În presimțirea creștinismului ce avea să vină, Antichitatea a scos în evidență ambele aspecte ale vieții bisericești. Nu e nevoie, desigur, să dăm exemple. Este mai util să indicăm, în două-trei trăsături fugare, ce punct de vedere a avut gândirea *alteniană* asupra prieteniei (spun „prietenie", căci relația acestei gândiri cu fraternitatea este destul de bine cunoscută și nu are nevoie de rememorări[741])

Uniunea mistică ce se relevă în conștiința prietenilor impregnează toate aspectele vieții lor, le poleiește în aur zi de zi. Rezultă de aici că în domeniul simplei munci în comun, a camaraderiei, Prietenul devine o valoare mai

mare, care nu este determinată de calitatea sa empirică. Ajutorul Prietenului capătă o nuanță tainică și dragă inimii; avantajul adus de el devine sfânt. Latura empirică a prieteniei se depășește pe sine, se sprijină în cer și își are rădăcinile în profunzimile infra-empirice ale pământului. Poate, ba chiar cu siguranță, tocmai aici se află cauza acelei insistențe cu care anticii și modernii creștini, iudei sau păgâni au lăudat prietenia sub aspectul ei utilitar, educativ și cotidian.

„Mai fericiți sunt doi laolaltă decât unul, fiindcă au răsplată bună pentru munca lor; căci dacă unul cade, îl scoală tovarășul lui. Dar vai de cel singur care cade și nu este cel de-al doilea ca să-l ridice! Asemenea când doi se culcă se încălzesc, iar unul cum s-ar putea încălzi? Și dacă unul este luat fără de veste, cel de-al doilea sare pentru el; căci sfoara pusă în trei nu se rupe degrabă" (*Ecclesiastul* 4, 9-12). Asta în legătură cu ajutorul reciproc în viață. Dar mai departe, prin fricțiuni și adaptări reciproce, prietenii se educă unul pe altul: „Fierul cu fier se ascute și un om ascute mânia altui om" (*Pilde* 27, 17). Însăși prezența prietenului este un motiv de bucurie: „Untdelemnul și mirezmele înveselesc inima, dar tot așa de dulci sunt sfaturile unui prieten care pornesc din suflet" (*Pilde* 27, 9). Prietenul este un sprijin și o pavăză în viața: „Prietenul credincios este acoperământ tare și cel ce l-a aflat pe el aflat-a comoară. Cu prietenul credincios nimic nu se poate asemăna și nu este măsură a bunătății lui. Prietenul credincios este leacul vieții și cei ce se tem de Domnul îl vor afla pe el. Cel ce se teme de Domnul bine va ține prietenșugul său, căci ca la sine ține la aproapele lui" (*Sirah* 6, 14-17).

O apreciere *spirituală* a prieteniei transpare clar în aceste considerații practice – și aceasta cu atât mai mult dacă ne amintim obligațiile pe care trebuie să le avem față de un prieten. Prietenul adevărat doar la nevoie se cunoaște: „Prietenul iubește în orice vreme, iar în nenorocire el e ca un *frate*" (*Pilde* 17, 17). Trebuie să-i fii credincios prietenului tău: „Pe prietenul tău nu-l părăsi" (*Pilde* 27, 10), spune Înțeleptul, iar Fiul lui Sirah exprimă și mai complet această idee: „Nu părăsi un prieten vechi, căci cel nou nu este asemenea lui. Prieten nou, vin nou; lasă-l să se învechească și-l bea cu plăcere" (*Sirah* 9, 10). Ajutorul dat unui prieten este „prinos vrednic adus Domnului" (*Sirah* 14, 11) și de aceea „mai înainte de a muri fă bine prietenului și după cât poți întinde și dă lui. Nu lăsa nici o zi bună să treacă fără folos și partea ta din bucuria cuviincioasă să nu te treacă" (*Sirah* 14, 13-14) și încă: „Să nu uiți pe prietenul tău când este în război și să nu-l uiți întru averile tale" (*Sirah* 37, 6).

Prietenii sunt legați prin cea mai intimă unitate: „este și câte un prieten mai apropiat decât un frate" (*Pilde* 18, 24) și de aceea prietenia nu poate fi distrusă decât prin ceea ce este îndreptat împotriva unității dintre prieteni, prin ceea ce lovește în inima Prietenului, prin trădare, batjocorire a prieteniei, a sfințeniei ei: „Cel care împunge ochiul va scoate lacrimi, și cel care împunge inima răscolește simțirea. Cel care aruncă piatra asupra păsărilor le gonește și cel care ocărăște pe prieten strică prietenia. Asupra prietenului de vei scoate și sabia, să nu te deznădăjduiești, căci el n-o va întoarce asupra ta. Asupra prietenului de vei deschide gura, să nu te temi, că este împăcare, afară de batjocură, de trufie, de descoperirea tainei și de rana vicleană, căci

pentru acestea va fugi tot prietenul" (*Sirah* 22, 20-24). „Cel care descoperă tainele a pierdut credința și nu va afla prieten după inima sa. Iubește pe prieten și fii credincios cu el; iar de vei descoperi tainele lui, nu vei mai fi prieten cu el. Căci precum un om și-a pierdut moștenirea, așa și tu ai pierdut prietenia aproapelui tău. Și ca și cum ai fi slobozit o pasăre din mâna ta, așa ai scăpat pe prietenul tău și nu-l vei mai câștiga pe el. Nu alerga după el, că mult s-a depărtat și a fugit ca o căprioară din laț. Că rana se poate lega și pentru vrajbă este pace; iar cel care a descoperit tainele a pierdut încrederea" (*Sirah* 27, 16-21). Și în sfârșit, prietenului trebuie să-i aparțină încrederea supremă și iertarea supremă. Auzind un cuvânt urât despre prietenul tău, „mustră pe prieten, ca nu cumva să fi făcut aceea și, dacă a făcut, să nu mai facă. Cercetează pe prieten, că de multe ori este năpăstuit, și nu crede tot cuvântul" (*Sirah* 19, 13, 15). Cea mai multă încredere pe care i-o poți acorda unui om, în pofida judecăților defavorabile, în pofida argumentelor care îi sunt împotrivă, împotriva întregii activități care îl acuză, este să crezi totuși în el, adică să ții cont numai de judecata propriei lui conștiințe, de propriile lui cuvinte. Iar adevărata iertare este să accepți totul, să te porți ca și cum nu s-ar fi întâmplat nimic, să uiți totul. Acestea sunt încrederea și iertarea pe care trebuie să le acorzi unui prieten. Iată de ce el este ființa cea mai apropiată inimii tale, iată de ce Biblia, dorind să arate apropierea lăuntrică dintre Moise și Dumnezeu, îl numește „prieten al lui Dumnezeu" (*Iacov* 2, 23). Biblia arată și realizarea acestui ideal de prietenie în realitatea vie. Mă refer la prietenia extrem de emoționantă a lui David cu Ionatan, înfățișată în cuvinte puține, dar care, poate tocmai de aceea, sunt dureros de emoționante. Fiecare poate zice: „parcă au fost scrise pentru mine".

„Sufletul lui Ionatan *s-a lipit* de sufletul lui [al lui David] și l-a iubit Ionatan, ca pe *sufletul său*. Și și-a dezbrăcat Ionatan haina sa cea de deasupra, pe care o avea pe el, și a dat-o lui David, de asemenea și celelalte haine ale sale, sabia sa, arcul său și brâul său" (*I Regi* 18, 1-4). „Atunci Ionatan a zis către David: «Tot ce dorește sufletul tău voi face pentru tine»" (*I Regi* 20, 4). „Ai primit pe robul tău să facă legământul Domnului cu tine, și de este vreo vină asupra mea, atunci ucide-mă tu" (*I Regi* 20, 8). „Și iarăși s-a jurat Ionatan lui David pe iubirea sa cea către el, căci îl iubea ca pe sufletul său" (*I Regi* 20, 17). „David s-a ridicat din partea de miazăzi a stâncii și s-a închinat de trei ori, apoi s-au sărutat unul pe altul și au plâns amândoi, împreună, iar David a plâns mai tare" (*I Regi* 20, 41).

Cutremurătoarele gemete ale Psalmului 87 sunt întrerupte de vaietele după un prieten. Pentru orice pierderi se găsesc cuvinte, dar pierderea unui prieten apropiat este mai presus de cuvinte: aici este limita maximă a durerii, este un fel de leșin moral. Singurătatea este un cuvânt teribil: „a fi fără prieten" se apropie în mod misterios de „a fi în afara lui Dumnezeu". Pierderea unui prieten este un fel de moarte. „Doamne, Dumnezeul mântuirii mele, ziua am strigat și noaptea înaintea Ta... Că s-a umplut de rele sufletul meu și viața mea de iad s-a apropiat. Socotit am fost cu cei ce se coboară în groapă; ajuns-am ca un om neajutorat, între cei morți slobod. Ca niște oameni răniți ce dorm în mormânt, de care *nu Ți-ai mai adus aminte* și care au fost lepădați de la mâna Ta. Pusu-m-au în groapa cea mai de jos, întru cele

întunecate și în umbra morții... Ochii mei au slăbit de suferință. Strigat-am către Tine, Doamne, toată ziua, întins-am către Tine mâinile mele... Sărac sunt eu și în osteneli din tinerețile mele; înălțat am fost, dar m-am smerit și m-am mâhnit. Peste mine au trecut mâniile Tale și înfricoșările Tale m-au tulburat. Înconjuratu-m-au ca apa toată ziua și m-au cuprins deodată. *Depărtat-ai de la mine pe prieten* și pe vecin, iar pe cunoscuții mei de ticăloșia mea".

În psalmul său, Regele-Proroc clădește o punte de la Vechiul la Noul Testament. Astfel, și prietenia lui cu Ionatan se ridică decisiv deasupra nivelului prieteniei utilitare din Vechiul Testament, anticipează prietenia tragică din Noul Testament. Umbra unui tragism profund, disperat, s-a așezat peste acest Predecesor al lui Hristos: prietenia cinstită, pământească, astfel umbrită a devenit infinit de aprofundată și de dulce pentru inima noastră, cei care avem Evanghelia. Noi am îndrăgit tragismul: „săgeata dulce a creștinismului geme în inima noastră", cum spune V.V. Rozanov.

Antinomia ἀγάπη-φιλία era schițată încă din cărțile Vechiului Testament. Poate o întrezăreau vag și aceia dintre elini care erau „creștini înainte de Hristos". Dar ea nu apare complet decât în Evanghelie, Cartea în care antinomia vieții spirituale s-a dezvăluit cu o claritate *înnebunitoare* și cu acuitate *mântuitoare*.

Dragostea uniformă pentru toți și pentru fiecare în unitatea lor și dragostea concentrată asupra câtorva, chiar și asupra unui om, remarcat din unitatea generală; claritatea față de toți, deschiderea față de toți și ezoterismul, taina câtorva; democratismul cel mai înalt și aristocratismul cel mai sever; absolut toți sunt aleși și există aleși dintre aleși; „propovăduiți Evanghelia la toată făptura" (*Marcu* 16, 15, *cf. Coloseni* 1, 23) și „nu aruncați mărgăritare la porci"; într-un cuvânt, ἀγάπη și φιλία, acestea sunt diadele antinomice ale Bunei Vestiri. Puterea Evangheliei constă în faptul că este accesibilă tuturor, nu are nevoie de interpretări, dar puterea ei este dată și de faptul că este totalmente ezoterică, nici un cuvânt din ea neputând fi înțeles corect fără „tradiția Părinților", fără comentariile maeștrilor duhovnicești care au transmis din generație în generație sensul Evangheliei. Această Carte transparentă precum cristalul este în același timp o Carte cu șapte peceți. Toți sunt egali în comunitatea creștină și, în același timp, întreaga structură a comunității este *ierarhică*. Împrejurul lui Hristos sunt câteva straturi concentrice, care știu tot mai mult și mai profund, pe măsură ce sunt mai restrânse. La exterior sunt „mulțimile de popor", apoi vin cei din jurul lui Hristos, pe urmă ucenicii și adepții de taină, precum Nicodim, Iosif din Arimateea, Lazăr și surorile lui, femeile care Îl urmau pe Domnul etc.; după aceea, „cei doisprezece", apoi „cei trei", adică Petru, Iacov și Ioan și, în sfârșit, „unul" „pe care îl iubea Iisus" (*Ioan* 13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7, 21, 20). Aceasta este structura caracteristică a comuniunii sacre a ucenicilor lui Hristos. Să mai amintim, în cele ce urmează, propovăduirea în parabole, limitarea cercului de martori la unul sau altul dintre straturile concentrice, explicarea parabolelor într-un cerc restrâns?

„Și ucenicii Lui Îl întrebau: Ce înseamnă pilda aceasta? El a zis: Vouă vă este dat să cunoașteți tainele Împărăției lui Dumnezeu, iar celorlalți în pilde, ca (să

înțeleagă cine știe să citească!), văzând, să nu vadă și, auzind, să nu înțeleagă, ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσιν καὶ ἀκούοντες μὴ συνιῶσιν (Luca 8, 9-10) (N.B.)

Și totuși, dacă acest exemplu, ca și multe altele, demonstrează neîndoielnicul caracter ezoteric al creștinismului[742], tot atât de multe date (care sunt bine cunoscute) demonstrează deplinul său caracter exoteric. Exoterismul și ezoterismul nu sunt compatibile din punct de vedere rațional și se conciliază doar în tainica viață creștină, nu în formulele raționale și în schemele logice.

Structura *prietenească, philică*, a comunității *frățești, agapice*, a creștinilor nu caracterizează doar relația ierarhică și philică a membrilor săi cu centrul, ci și cele mai mărunte fragmente ale comunității. Precum cristalul, comunitatea nu se divizează în fracțiuni amorfe, necristalizate, în părți omodimensionale și omoforme întregului. Limita divizării nu este *individul* unitar, care se raportează la comunitate *de se* și *ex se*, ca *molecula* comunitară, perechea de prieteni care este principiul de acțiune, la fel cum molecula comunității păgâne era *familia*. Aceasta este o nouă antinomie, antinomia *persoanei-dume*. Pe de o parte, persoana individuală este *totul*, dar pe de altă parte, ea înseamnă ceva doar acolo unde sunt „doi sau trei". „Doi sau trei" înseamnă ceva calitativ superior față de „unul", deși tot creștinismul este cel care a creat ideea de valoare absolută a persoanei *individuale*[743]. Persoana nu poate avea valoare absolută decât într-o *comuniune* de valori absolute, deși nu s-ar putea spune că *persoana* ar deține *primatul* față de comuniune sau comuniunea față de persoană. Primatul persoanei și primatul comuniunii, care se exclud reciproc din punct de vedere *rațional*, sunt date simultan, ca fapt, în viața bisericească. Și dacă în *aparția* uneia sau alteia noi nu putem concepe egalitatea lor ontologică, suntem și mai puțin capabili să le concepem ontologic ca valori inegale în realitatea lor *realizată*. Viața spirituală a persoanei este inseparabilă de comuniunea sa prealabilă cu alții, dar însăși comuniunea este de neînțeles în afara unei vieți bisericești *deja* existente. Această interdependență a comuniunii și a vieții spirituale este indicată expresiv în Cartea Sfântă.

Chemându-i pe „cei doisprezece" apostoli, Domnul îi trimite la propovăduire *câte doi*, καὶ ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν δύο δύο. Or, această trimitere *câte doi* este pusă în legătură cu dăruirea puterii asupra *duhurilor necurate*, adică a harismei, în primul rând cea a neprihănirii și fecioriei: „Și a chemat la Sine pe cei doisprezece și a început să-i trimită doi câte doi și le-a dat putere asupra duhurilor necurate" (*Marcu* 6, 7).

La fel au fost trimiși și cei „șaptezeci": după ce i-a ales pe cei „șaptezeci", Domnul i-a trimis tot câte doi, καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς ἀνὰ δύο (*Luca* 10, 1), dăruindu-le harul vindecării (*Luca* 10, 9) și puterea asupra demonilor (*Luca* 10, 17; 10, 19; 10, 20). În plus, aceste texte din Marcu și Luca includ o aluzie tacită și la *a cunoaștere a tainelor* Împărăției, chiar dacă numai parțială, căci se vorbește aici că au fost trimiși *să propovăduiască*, iar propovăduirea presupune o asemenea *cunoaștere*. De asemenea, trebuie să presupunem că nici Ioan Botezătorul nu a trimis întâmplător la Iisus pe doi dintre ucenicii săi (*Matei* 11, 2), când trebuia să scruteze în duh Persoana lui Iisus și să-și dea seama dacă este într-adevăr Hristos. De altfel, se impune o rezervă

pasajul „trimițând pe doi dintre ucenicii săi, au zis Lui, πέμψας δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ" unii critici[744] îl corectează astfel: „trimițându-i, i-a spus Lui prin ucenicii săi, διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ". Dar această corectură, chiar dacă este motivată textual, nu are sens, căci în *Luca* 7, 19 este confirmat faptul că Ioan a trimis doi ucenici: „Și chemând la sine pe doi dintre ucenicii săi, Ioan i-a trimis către Domnul, zicând, καὶ προσκαλεσάμενος δύο τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὁ Ἰωάννης ἔπεμψεν πρὸς τὸν Κύριον λέγων".

Așadar, cunoașterea tainelor, adică pneumatoforia îndreptată, ca să spunem așa, spre interior, la fel ca și facerea de minuni, adică pneumatoforia îndreptată, să zicem așa, spre exterior, sau, pe scurt, *pneumatoforia* în general are la bază faptul că ucenicii sunt trimiși câte doi. „Doi"[745] este o nouă combinație a chimiei spiritului, când „unul și cu unul" („aluatul" parabolei) se transformă calitativ și formează un *al treilea* element („aluatul dospit").

Această idee, dezvoltată, trece ca un fir roșu prin tot capitolul 18 de la Matei. Însă, din această înlănțuire a ideii, eu voi nota doar câteva elemente.

În perspectiva discuțiilor ucenicilor lui Hristos despre fratele care greșește, Domnul le indică puterea pe care o au de a lega și dezlega (*Matei* 18, 18). Dar întrucât esența acestei puteri se află în *cunoașterea* duhovnicească a tainelor Împărăției, în sesizarea lumii spirituale și a voinței lui Dumnezeu[746], atunci accentul intern al versetului 18 constă tocmai în a le aduce aminte ucenicilor *de gnoza*, de *spiritualitatea* lor. Apoi, în versetul imediat următor, Domnul parcă parafrazează propria Sa idee, traducând ceea ce de-abia spusese într-o altă gamă de noțiuni, lăsând însă neatins sensul lăuntric al celor spuse:

„*Iarăși* grăiesc vouă, πάλιν ἀμὴν λέγω ὑμῖν – adică «încă o dată» «repet» – că dacă doi dintre voi se vor învoi pe pământ în privința unui lucru pe care îl vor cere, se va da lor de către Tatăl Meu, Care este în ceruri. Că, γάρ, unde sunt doi sau trei, δύο ἢ τρεῖς, adunați în numele Meu, εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, acolo sunt și Eu în mijlocul lor" (*Matei* 18, 19-20).

Cunoașterea tainelor sau, mai particular, puterea de a lega și dezlega este încă o dată, πάλιν, cererea *comună* a două persoane, care s-au *învoit* asupra tuturor lucrurilor din lume, adică s-au smerit complet una față de cealaltă, care au învins cu totul contradicțiile din gândirea și simțirea lor, devenind deoființă. Această cerere în comun *este întotdeauna satisfăcută*, spune Mântuitorul. De ce așa? Deoarece, γάρ, reuniunea a doi sau trei oameni în numele lui Hristos, intrarea în comun a oamenilor în tainica atmosferă spirituală dimprejurul lui Hristos, împărtășirea din puterea Lui plină de har[747] îi transformă într-o nouă esență spirituală[748], face din cei *doi* o particică a *Trupului lui Hristos*, o întruchipare vie a Bisericii (*Numele lui Hristos este Biserica mistică!*), îi unbisericește. Se înțelege că *atunci* și Hristos este „în mijlocul lor", așa cum sufletul este în fiecare mădular al trupului însuflețit de el. Dar Hristos este deoființă cu Tatăl Său și de aceea Tatăl face ceea ce Îl roagă Fiul. Puterea de a lega și dezlega are la temelia sa *simfonia* a două persoane pe pământ într-*orice* lucru, victoria repurtată asupra aseității, deoființimea a doi oameni, care nu mai e înțeleasă arbitrar și limitativ, ci perfect și nelimitat. Dar, în primul rând, așa ceva este doar posibil pe pământ, dar nu este absolut accesibil; în al doilea rând, măsura realizării este totodată și măsura blândeții. Imediat după explicația dată de Domnul („atunci, apropiindu-se,

τότε προσελθὼν", *Matei* 18, 21). Încrezutul și impetuosul Petru Îl întreabă: „Doamne, de câte ori va greși *față de mine* fratele meu și-i voi ierta lui, ποσάκις ἁμαρτήσει εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐτῷ? Oare până de șapte ori?" (*Matei* 18, 21), adică dorește să știe norma și limita iertării (*șapte* este numărul plenitudinii, al perfecțiunii, al extremei[749]). Dar acest „până de șapte ori", această limită a iertării ar arăta că acela care iartă păcatul comis contra lui este limitat carnal, lipsit de adevărata dragoste spirituală (cu totul altceva este iertarea păcatului împotriva Duhului, împotriva Adevărului Însuși), n-ar fi decât o variație a *aseității*. Relațiile care se limitează la o iertare acordată de un anumit număr de ori nu au deloc forță creștină, nu sunt spirituale. Iată de ce Domnul îi răspunde Apostolului: „Nu zic ție până de șapte ori, ci până de șaptezeci de ori câte șapte" (*Matei* 18, 22), adică fără vreo limitare, fără sfârșit, integral și atoateiertător (căci *de șaptezeci de ori câte șapte* nu mai semnifică finitul, ci o plenitudine integrală, un infinit actual[750]).

Astfel, pentru a pronunța o sentință împotriva unui om care a păcătuit față de cel care îl judecă, nu trebuie să te afli la o înălțime umană, ci la una dumnezeiască; este necesar să cunoști tainele lui Dumnezeu. Condamnarea ar consta în îndeplinirea voinței lui Dumnezeu. Dar tainele Împărăției pot fi cunoscute numai în iubirea *deplină*, care, între doi oameni, ajunge până la simfonia lor toate (cazul particular al acestei iubiri îl reprezintă calitatea de duhovnic). Această simfonie nu poate fi realizată acum prin eforturile umane, ci se află doar în curs de realizare în smerirea infinită a omului față de prietenul său, în iertarea păcatului „până de șaptezeci de ori câte șapte".

Enigmatica[751] parabolă a Domnului despre „iconomul necredincios" (*Luca* 16, 1-8) exprimă aceeași idee de iertare ca fundament al prieteniei. Omul bogat din parabolă este Dumnezeu, bogat în creație, iar iconomul, οἰκονόμος, este omul. Având în grija bunurile lui Dumnezeu, adică viața care i-a fost încredințată, forțele și capacitățile cu care a fost înzestrat pentru dobândirea, pentru înmulțirea acestor bunuri (*cf.* parabola talanților), omul își risipește întreaga viață, este neglijent cu facultatea sa creatoare, fură de pe moșia lui Dumnezeu. Dar iată că Dumnezeu îl cheamă la socoteală, omul trebuie să lase tot ceea ce își închipuia că posedă, ceea ce în fapt îi fusese doar încredințat: urmează să fie frustrat de toate forțele exterioare pe care le utilizează în timpul vieții, apoi rămâne fără corp și organe și, în sfârșit, își pierde structura sufletească, aceasta arzând în focul judecății. Omul urmează să rămână „gol" și „sărac", și „în afara" casei lui Dumnezeu, pentru că stăpânul i-a și spus: „nu mai poți să fii iconom" (*Luca* 16, 2). Iconomul înțelege că se află într-o situație fără ieșire, căci nu a trăit decât cu bunurile lui Dumnezeu, nu cu ale sale proprii și că el nu a avut și nici nu poate avea facultatea creatoare a vieții. „Ce voi face, și a zis el, că stăpânul meu ia iconomia de la mine? Să sap nu pot, să cerșesc mi-e rușine. Știu ce voi face, ca să mă primească în casele lor când voi fi scos din iconomie" (*Luca* 16, 3-4). Așadar, fiind alungat din casa lui Dumnezeu, vrea să-și asigure un loc măcar în casele celorlalți oameni, adică în sufletele, în rugăciunile, în gândurile lor, în *memoria* Bisericii. Ce măsuri ia el pentru a-și asigura această pomenire, pentru a fi primit în casele altora? Iată-le: „Și chemând la sine, unul câte

unul, pe datornicii stăpânului său, a zis celui dintâi: Cât ești dator stăpânului meu? Iar el a zis: O sută de măsuri de untdelemn. Iconomul i-a zis: Ia-ți zapisul și, șezând, scrie degrabă cincizeci. După aceea a zis altuia: Dar tu, cât ești dator? El i-a spus: O sută de măsuri de grâu. Zis-a iconomul: Ia-ți zapisul și scrie optzeci" (*Luca* 16, 5-7). Cu alte cuvinte, iconomul necredincios șterge o parte din datoriile lor față de stăpânul său, le micșorează datoria față de stăpânul său, adică, în conștiința sa, le diminuează păcatele în fața lui Dumnezeu. Din punct de vedere moral, juridic, legal, acest act este un nou delict față de stăpân. E un act de „necredință", deoarece „credință" înseamnă aplicarea legii identității și unui datornic, mai ales dacă nu-i al tău, trebuie să-i spui datornic, nu trebuie să-i spui nedatornic, iar fiecărei datorii, mai ales când e a altuia, trebuie să-i spui pe nume, nu așa cum nu este. În general, păcatul nu poate fi iertat din punctul de vedere al legii, dar în orice caz, nu poți nicicum ierta un păcat care nu este comis împotriva ta, ci împotriva lui Dumnezeu. Însă, în viața duhovnicească e nevoie tocmai de această „necredință": simțindu-te vinovat față de Dumnezeu, dator lui Dumnezeu, păcătos față de Dumnezeu și având nevoie de iertarea lui Dumnezeu, ești vrednic să le ierți și altora păcatele, să le diminuezi măsura vinovăției. Da, nu avem „dreptul" să acoperim ceea ce reprezintă o ofensă la adresa lui Dumnezeu, nu a noastră, ceea ce nu ne afectează pe noi, ci pe Dumnezeu. Ar părea chiar foarte firesc, datorită zelului nostru întru slava lui Dumnezeu, să amplificăm vina celorlalți oameni, să subliniem că „nu aprobăm" păcatele lor, ca pe datornicii lui Dumnezeu suntem gata să-i considerăm drept datornicii noștri. Și totuși, „a lăudat stăpânul pe iconomul cel nedrept, căci a lucrat înțelepțește. Căci fiii veacului acestuia sunt mai înțelepți în neamul lor decât fiii luminii" (*Luca* 16, 8). Iertând pe nedrept păcatele altora, ne îndreptățim pe noi înșine, nedrepții „fii ai veacului acestuia", mai mult decât ne-am putea îndreptăți ca și drepți „fii ai luminii", osândind cu dreptate păcatele altora. Dar acest lucru trebuie făcut în singurătate, cu fiecare păcătos în parte, pentru ca în secret, *cu adevărat*, să-i micșorăm păcatul în conștiința noastră și nu doar să ne arătăm altora că suntem mărinimoși: o asemenea iertare deschisă nu numai că nu și-ar atinge scopul, adică nu ar acoperi păcatul aproapelui, ci dimpotrivă, ar mai trezi și în alții ispita de a păcătui: „Oricum voi fi iertat".

Sensul acestei parabole este *concepția ortodoxă* a canoanelor, în opoziție cu cea *catolică*. Conform celei de a doua, canonul este o normă juridică eclezias-tică, o „lege" care trebuie respectată și a cărei nerespectare trebuie compensată printr-o „satisfacție"[752]. Dimpotrivă, conform concepției ortodoxe, canoa-nele nu sunt legi, ci *simboluri* care reglementează comunitatea bisericească. Niciodată ele nu au fost respectate în întregime și nici nu este de așteptat ca vor fi vreodată respectate punct cu punct, dar întotdeauna a fost și este nece-sar ca ele să fie avute în vedere pentru a deveni conștienți pe deplin de vina noastră față de Dumnezeu. „Iată, ține minte, parcă spune Sfânta Biserică odraslelor ei – dar îi spune fiecăreia între patru ochi, în taină –, ține minte ce ar trebui să fii și ce ți se cuvine după dreptate pentru că nu satisfaci dreptatea lui Dumnezeu. Dar vina nu ți se micșorează pentru că ești bun, pentru meritele tale, ci pentru că Dumnezeu este milos, multrăbdător și

multmilostiv. Vezi, fii smerit şi nu-i judeca pe alţii când sunt vinovaţi, chiar de le-ai vedea vina cu aceeaşi claritate cu care vezi un «zapis de datorie».

Averea stăpânului din parabolă este toată bună şi justă. Dar iconomul, ca să reducă o parte din datoriile debitorilor pe care îi are stăpânul său, în realitate, şi-a însuşit partea de care îi absolvă şi parcă le-a dăruit-o din partea sa: datoria de care i-a absolvit pe debitori este, *în raport cu el*, una ilicită, este „bogăţia nedreaptă", „mamona nedreptăţii", μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας (*Luca* 16, 9). Căci, în sine, nici o avere nu este dreaptă sau nedreaptă, legală sau ilegală; ea pur şi simplu există şi este un bine[753]. Dar orice avere, în raport cu proprietarul, este legitimă sau nelegitimă, justă sau injustă. Şi pentru iconomul din parabolă, averea stăpânului pe care a delapidat-o, mai întâi pentru sine, apoi pentru alţii, considerând-o deci a sa, era o „bogăţie nedreaptă" şi într-un caz, şi în celălalt.

La fel şi posibilitatea de a reduce un păcat din milostenia lui Dumnezeu, pe seama bunătăţii lui Dumnezeu, nu ne aparţine şi, pentru noi, dacă ne-o arogăm, este o „bogăţie nedreaptă". Dar întrucât şi aşa delapidăm tot timpul şi în fel şi chip această bogăţie în propriul *nostru* folos, nu ne mai rămâne – ca măsură pentru eventualitatea îndepărtării noastre de la această bogăţie a milei lui Dumnezeu – decât să ne asigurăm un loc în inimile celorlalţi oameni, „în corturile veşnice", şi atunci Domnul poate ne va lăuda perspicacitatea. Această asigurare a locului nu este altceva decât crearea de legături de prietenie. „Şi Eu vă zic vouă: Faceţi-vă prieteni cu bogăţia nedreaptă, ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, ca atunci când veţi părăsi viaţa, să vă primească ei în corturile cele veşnice, ἵνα ὅταν ἐκλίπῃ δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς" (*Luca* 16, 9).

Revin la ideea că prietenia doi câte doi este realizată în mediul ucenicilor lui Hristos şi că această legătură doi câte doi s-a exprimat în faptul că au fost trimişi câte doi să predice. Pentru ei, această prietenie era o chestiune de viaţă, şi nu colaborarea trecătoare şi fortuită dintre doi tovarăşi de drum sau dintre două persoane care au de îndeplinit în comun o misiune; această stabilitate este clar indicată de faptul că numele apostolilor sunt ferm asociate câte două. „În enumerarea apostolilor se remarcă intenţia clară de a-i numi perechi, probabil aşa cum au fost trimişi la predică de către Hristos, aşa cum şi-au profesat misiunea de apostoli în timpul vieţii Domnului"[754], afirmă un exeget cunoscut.

Dacă aşa stau lucrurile, putem presupune că aceste cupluri nu sunt întâmplătoare, ci sunt legate prin ceva mai puternic decât consideraţiile exterioare de comoditate a îndeplinirii operei comune. Într-adevăr, trei perechi sunt determinate de legături de rudenie de sânge şi chiar frăţeşti: astfel sunt diadele: Andrei şi Petru, fiii lui Iona, Iacov şi Ioan, fiii lui Zevedeu, Iacov al lui Alfeu şi Iuda Simon (?) Levi Tadeu, fiii lui Alfeu.

În ce priveşte celelalte trei cupluri, adjuvantul exterior pentru formarea legăturii spirituale, germenele relaţiei a fost comunitatea caracterelor, poate unitatea sentimentelor şi concepţiilor asupra lumii sau poate unele trăsături particulare de viaţă înainte sau după ce L-au urmat pe Hristos. Aceste cupluri sunt: Filip şi Natanael Bartolomeu, Matei Levi şi Toma Geamănul, Iuda (Simon) Iscarioteanul şi Iuda (?) Simon Cananeul Zilotul Cleopa (?)[755].

În sfârşit, mai putem adăuga două perechi: Timotei şi Pavel, Luca şi Sila.

În legendele populare, care adeseori „deformează" realitatea istorică în favoarea unui adevăr şi a unui sens superior al relatării[756], această legătură între darurile harismatice şi prietenia celor care formează cuplurile este exprimată cât se poate de clar. În conştiinţa poporului, darul vindecării îl primesc numai cuplurile de adepţi ai Domnului şi nu persoanele separate, «sfilitse», ca să spunem aşa, izolate una de alta. De aceea, aşa cum a remarcat deja Aug. Mommsen[757], iar după el I. P. Şestakov[758], în legendele populare apostolii vindecători şi în general sfinţii vindecători apar de obicei câte doi, ca de exemplu: apostolii Petru şi Ioan, Petru şi Pavel, sfinţii Cosma şi Damian, Chir şi Ioan, Pantelimon şi Ermolae, Samson şi Diomid (Diomotei), Trifon şi Talaleu (Dalaleu), Mochie (Mucius) şi Anichit.

Pantarea persoanelor pneumatofore este neîndoielnică. Şi oricare ar fi impulsurile *iniţiale* ale prieteniei lor din harurile pe care le-au primit în prietenia lor, este necesar să tragem concluzia că personalităţile lor au fost tainic sudate. Dubla distribuţie a apostolilor a fost remarcată de vechii exegeţi. Astfel, după cum spune Fericitul Ieronim[759], „ucenicii lui Hristos sunt chemaţi şi trimişi câte doi, deoarece nu există dragoste de unul singur şi de aceea se spune: «Vai de cel singur». *bini vocantur et bini mittuntur discipuli Christi, quoniam caritas non consistit cum uno. Unde dicitur: Vae soli*". Fericitul Augustin spune[760]: „În privinţa faptului că-i trimite câte doi, aceasta este taina dragostei sau pentru că doi sunt chezăşia dragostei, sau pentru că nici o dragoste nu poate fi decât între cel puţin doi, *quod autem binos mittit, sacramentum est caritatis, sive quia duo sunt caritatis praecepta, sive quia omnis caritas minus quam inter duos esse non potest*".

Taina dragostei, *sacramentum caritatis*, iată motivaţia cea mai înaltă pentru viaţa în doi, deşi cuvântul *caritas* este utilizat aici, probabil, din cauza absenţei din limba latină a unei desemnări mai exacte pentru iubirea sinceră dintre prieteni. Dar există şi o motivaţie *inferioară*: deoarece oamenii sunt slabi, au nevoie de susţinerea exterioară a unui prieten şi de cineva care să-i împiedice să păcătuiască, şi aici omul are nevoie de un prieten, măcar ca martor care să-l poată trage la timp, ca să evite păcatul. Aşa judecau Sf. Ioan Hrisostom în cap. XIV din *Omiliile la cartea Facerii* şi Sf. Grigorie Teologul, în *Cuvântul al XVII-lea*. Însăşi prezenţa unui alt om este în măsură să împrăştie încordarea gândurilor păcătoase. Cuviosul Serafim din Sarov ezita să dea sfaturi privitoare la vieţuirea în pustietate. „La mănăstire, spunea el drept lămurire, forţele potrivnice cu care luptă călugării sunt ca nişte porumbei, pe când în pustiu ele sunt precum leii şi leoparzii." Acest ultim aspect al *supravegherii reciproce* s-a întipărit foarte clar în conştiinţa călugărilor, mai ales a celor catolici, dar nu mă voi referi la el, deoarece nu se află în sfera de interes a lucrării mele[761]. Voi face doar observaţia că tot de el ţin şi interdicţiile noastre ortodoxe care nu le permit călugărilor să umble singuri, ca şi faptul că Sf. Serafim din Sarov nu-şi lăsa ucenicii să trăiască izolaţi etc.

Importanţa pe care Domnul i-o atribuia prieteniei o arată parabola despre iconomul necredincios. Remarcabil e că aici nu se vorbeşte câtuşi de puţin despre binefacerea cu mijloace din mamona nedreptăţii, despre ajutorarea

săracilor. Nu scopul imediat nu este filantropia, ci facerea de prieteni, *prietenia*: „Și Eu vă zic vouă: Faceți-vă prieteni cu bogăția nedreaptă, ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας" (*Luca* 16, 9). Clement Alexandrinul a atras deja atenția asupra acestei pericope[762]. El scrie: „Domnul nu a spus: «Dă» sau «Fă rost» sau «Ajută», ci «*Fă-te prieten*», pentru că prietenia nu se exprimă în simplul fapt de a da, ci într-un sacrificiu complet și într-o îndelungată conviețuire".

Unirea mistică dintre *două* persoane este condiția cunoașterii, deci a manifestării Celui care dă această cunoaștere, Duhul Adevărului. Împreună cu subordonarea făpturii față de legile interne, date ei de Dumnezeu, și cu deplinătatea neprihănirii, această unire corespunde venirii Împărăției lui Dumnezeu (adică a Duhului Sfânt) și spiritualizării întregii făpturi. Conform unei tradiții remarcabile, păstrată în așa numita *A doua Epistolă a Sfântului Clement Romanul către Corinteni*, Însuși Domnul, întrebat de cineva când va veni Împărăția Sa, a răspuns: «Când doi vor fi unul, când partea din afară va fi precum cea dinăuntru, iar bărbatul cu femeia nu vor fi nici bărbat, nici femeie, ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ»[763].

Iată cum comentează însuși Clement acest *agraphon* enigmatic: „«Doi sunt unul» când își spun unul altuia adevărul și când în cele două trupuri fără fățărnicie locuiește un singur suflet. «Partea din afară precum cea dinăuntru» înseamnă: sufletul îl numește (Hristos) partea dinăuntru, iar trupul partea din afară. După cum apare φαίνεται trupul tău, așa și sufletul tău se va manifesta în faptele tale *frumoase* (ἐν τοῖς καλοῖς ἔργοις – N.B.: este spus καλοῖς, *frumoase*, și nu ἀγαθοῖς, *bune, benefice*). Și «bărbatul cu femeia nu vor fi nici bărbat, nici femeie» înseamnă ca fratele, văzându-și sora, să nu râvnească la femela din ea (adică relativ la femele θηλυκόν, ca femeie), nici ea să nu râvnească la bărbatul din el (ἀρσενικόν, ca bărbat)[764]. «Când veți face asta, spune Domnul, va veni Împărăția Tatălui Meu»"[765].

Dar acest comentariu – foarte plauzibil! – se referă mai mult la aspectul exterior și psihologic al Împărăției ce va să vină și nu pătrunde decât puțin în condițiile ontologice, în prezența cărora va deveni posibilă o astfel de viață a sufletului. Cred că acest *agraphon* este suficient de grăitor dacă îl luăm așa cum este. Dar acum, pentru mine, este importantă prima parte a acestui *agraphon*, și anume „când doi vor fi unu, ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν", adică indicarea unei *prietenii* duse până la capăt, înțelegând-o nu atât ca acțiune și sentimente, nu *nominalist*, cât ca bază metafizică pe care este posibilă, *realist*, deplina *deoființime*.

Sfinții Părinți repetă de nenumărate ori ideea că alături de iubirea universală, ἀγάπη, este necesară și prietenia individualizată, φιλία. În măsura în care prima trebuie să fie adresată oricui, în pofida întunecimii lui, și cea de-a doua trebuie să fie prudentă în alegerea prietenului. Căci cu prietenul te unești, împreună cu calitățile sale pe prieten îl accepți în tine, ca să nu pieriți amândoi, este necesară o alegere scrupuloasă. Οὐκ ἔστιν οὐδὲν κτῆμα βέλτιον φίλου· πονηρὸν ἄνδρα μηδέποτε κτήσῃ φίλον: „nu există achiziție mai bună decât un prieten, dar pe omul viclean nu ți-l face niciodată prieten",

spune Grigorie Teologul[766]. Iar în alt loc folosește cele mai frumoase cuvinte pentru a aprecia cum se cuvine importanța prieteniei: „Un prieten credincios nu poate fi înlocuit cu nimic – așa începe el, adresându-i-se lui Grigorie de Nyssa – și nu este măsură a bunătății lui. Prietenul credincios este acoperământ tare (*Sirah*, 6, 14-15) și împărăție întemeiată (*Pilde* 18, 19); prietenul credincios este comoară însuflețită. Prietenul credincios este mai prețios ca aurul și ca o mulțime de pietre scumpe. Prietenul credincios este «grădină încuiată, izvor pecetluit» (*Cântarea Cântărilor* 4, 12), care din când în când sunt deschise și folosite temporar. Prietenul credincios este lăcaș de odihnă. Și dacă se distinge prin cumințenie, asta e cu atât mai prețios. Dacă are multă știință de carte, atotcuprinzătoare, așa cum a trebuit să fie și cum a fost cândva știința noastră de carte, atunci cu cât este aceasta mai avantajoasă? Și dacă este «fiul Luminii» (*Ioan* 12, 36) sau «omul lui Dumnezeu» (*I Timotei* 6, 11) sau «se apropie de Dumnezeu» (*Ieșirea* 19, 22) sau este un «om» al celor mai bune «dorinți» (*Daniel* 9, 23) sau merită una dintre denumirile cu care Scriptura îi distinge pe oamenii divini, elevați și aparținători lumii de sus, atunci aceasta e un dar al lui Dumnezeu, evident mai presus de meritul nostru"[767].

O dată ales prietenul, prietenia cu el are, după Grigorie Teologul, trăsăturile necondiționatului. Într-un cuvânt, spune el, „presupun că ura are o măsură, dar nu și prietenia, căci ura trebuie moderată, iar prietenia nu trebuie să cunoască limite: τούτῳ μετρῶ μῖσος, ἀλλ᾽ οὐ φιλίαν· τὸ μὲν γὰρ μετρεῖσθαι δεῖ, τῆς δὲ μηδένα γινώσκειν ὅρον"[768].

În ce se exprimă această nemărginire a prieteniei, această lipsă de „limite"? Cu precădere în purtarea *neputințelor* prietenului tău, în suferință, în răbdarea reciprocă, în iertarea reciprocă. „Prietenia suportă tot ce suferă și aude: πάντα οἴσει φιλία καὶ πάσχουσα καὶ ἀκούουσα"[769]. Interesele prietenilor se confundă: ceea ce are unul îi aparține și celuilalt, iar binele unuia este și binele celuilalt. „Ξυνὴ γὰρ πάντεσσι πέλει χάρις, εὖτε τις ἐσθλὸν ἐσθλὰ πάθῃ θεσμῷ κιρναμένης φιλίης: căci când unul dintre cei buni a încercat ceva bun, atunci în virtutea legăturilor lor de prietenie au cu toții o bucurie comună"[770].

Însăși „unitatea de gândire provine din Treime, deoarece Ei îi sunt esențialmente proprii unitatea și pacea lăuntrică"[771].

De aceea, parcă repetându-l pe sfântul ierarh, avva Talasie spune: „dragostea, tinzând mereu către Dumnezeu, pe cei care iubesc îi unește cu Dumnezeu și pe unii cu alții"[772]. Sau, în alt loc, iată o definiție: „Numai dragostea le unește pe creaturi cu Dumnezeu și una cu alta în comuniunea de idei"[773].

Alți părinți au exprimat idei asemănătoare; citez câteva extrase la întâmplare. Astfel, Sf. Vasile cel Mare vede în comunicarea oamenilor cea mai profundă necesitate organică a lor:

„Cine nu știe că omul este un animal sfios și comunicativ, nu unul solitar și sălbatic? Căci nimic nu i este mai specific firii noastre, spune el, decât a fi în comuniune unii cu alții și a avea nevoie unii de alții și a ne iubi semenii, τίς οὖν οὐκ οἶδεν ὅτι ἥμερον καὶ κοινωνικὸν ζῷον ὁ ἄνθρωπος, καὶ οὐχὶ μοναστικόν, οὐδὲ ἄγριον; Οὐδὲν γὰρ οὕτως ἴδιον τῆς φύσεως ἡμῶν ὡς τὸ κοινωνεῖν ἀλλήλοις, καὶ χρῄζειν ἀλλήλων, καὶ ἀγαπᾶν τὸ ὁμόφυλον (*qui ejusdem sunt generis*)"[774].

Între cei ce se iubesc se sparge carapacea aseităţii şi fiecare, în celălalt, se vede parcă pe sine, îşi vede esenţa cea mai intimă, un alt eu al său, care, de altfel, nu este diferit de eul propriu. Prietenul este receptat în eul celui care iubeşte, se dovedeşte *plăcut* lui în sensul profund al cuvântului, adică *acceptat* de el, lăsat să intre în structura celui ce iubeşte, nestrămutat acesteia şi neexpulzat din ea. Iubitul, în sensul iniţial al cuvântului, este prieten, *prunc prietenesc*[775] pentru prietenul său, căci aşa cum mama şi-a primit pruncul în străfundurile sale, aşa a făcut cu prietenul său şi cel care iubeşte, purtându-l lângă inimă. Este ceea ce spune poetul, ce-i drept, într-un caz puţin diferit:

„Aici e umbră, acolo... arşiţă şi ţipete
Eu rătăcesc precum în vis
Şi doar un *singur* lucru îl simt clar:
Eşti cu mine, eşti toată în mine"[776]

Primirea în suflet a eului prietenului face să se reverse unul într-altul cursurile celor două vieţi distincte. Această unitate de viaţă nu rezultă ca aservire a unei persoane de către cealaltă şi nici măcar ca înrobire conştientă a unei persoane faţă de cealaltă. Unitatea prietenilor nu poate fi numită nici cedare, concesie. E într-adevăr o unitate. Unul nu simte, doreşte, gândeşte şi spune pentru că aşa a spus, a gândit, a dorit sau a simţit celălalt, ci pentru că amândoi simt cu acelaşi sentiment, doresc cu aceeaşi voinţă, gândesc acelaşi gând, vorbesc pe aceeaşi voce. Fiecare trăieşte prin celălalt sau, mai bine zis, atât viaţa unuia, cât şi a celuilalt curg dintr-un centru unic în sine, comun, pe care prietenii şi l-au pus mai presus de sine prin opera lor creatoare. De aceea, manifestările lui diferite sunt întotdeauna armonioase prin sine. Da, *prin sine*, nu prin tensiunea sentimentului, a gândului sau a formulei verbale expuse drept principiu al unităţii. O formulă verbală, un sistem de formule verbale care dă un *program* nu sunt decât o unitate aparentă de substanţă, o *alliance* şi nicidecum unitatea deofiinţă sau unitatea în sensul propriu al cuvântului: *unité*.[777]

Prietenii îşi determină prietenia în profunzimile numenale, nu în planul fenomenalului („psihicului") semi-fantomatic şi neînsemnat. De aceea prietenii alcătuiesc o unitate dublă, o *diadă*: ei nu sunt ei, ci sunt ceva mai mult, un singur suflet.

Marcus Minucius Felix spunea că Octavio, prietenul lui, îl iubea atât de fierbinte, încât în toate chestiunile importante şi serioase, chiar în cele mărunte, chiar în amuzamente, dorinţele lor erau întru totul consonante. „Se putea crede că un singur suflet ne era împărţit amândurora."[778]

Altfel nici nu se poate, căci prietenii, după cum afirmă Lactanţiu, „nici n-ar putea fi legaţi printr-o prietenie atât de fidelă, dacă nu ar avea amândoi un singur suflet, un singur gând, o singură voinţă, aceeaşi părere."[779]

Viaţa în comun înseamnă bucurie comună şi suferinţă comună. În prietenie nu există coparticipare la bucurie sau suferinţă, ci bucurie consonantă şi suferinţă consonantă; sentimentele de primul tip vin dinspre periferia sufletului spre centrul lui şi se referă la cei care sunt relativ departe de noi. Dar bucuria şi suferinţa celor foarte apropiaţi, luând naştere în însuşi centrul sufletului nostru, se avântă de aici spre periferie: aceasta nu mai este reflectarea unei

trăiri străine, ci propria stare consonantă, propria bucurie şi propria suferinţă. Relativ la suferinţă, Aristotel a sesizat această diferenţă a trăirilor[780]. Iar Euripide, în tragedia sa *Heracles*, ne oferă demonstraţia artistică a acestei deosebiri, comparând suferinţele lui Amfitrion şi Heracles, ale lui Amfitrion şi Tezeu[781].

Iar dacă legăturile strânse sunt în general favorabile unor trăiri consonante, terenul adaptat lor cu precădere este prietenia: după Maxim Mărturisitorul, „prietenul fidel, nefericirile prietenului său le ia drept ale sale şi le suportă împreună cu el, suferind până la moarte"[782]. Căci, în general, avantajul distinctiv al dragostei, după Sf. Nil din Sinai, constă în faptul că ea îi uneşte pe toţi oamenii până în cea mai profundă dispoziţie a sufletului; ca urmare a acestei uniri, fiecare transmite celorlalţi propriile suferinţe, primindu-le pe ale tuturor celorlalţi[783]. Toţi răspund pentru toţi şi toţi suferă pentru toţi.

Unindu-se astfel cu fiinţa lor, şi formând o dublă unitate incomprehensibilă raţional, prietenii ajung la o unitate de simţire, voinţă şi gândire care exclude cu totul divergenţa de simţire, voinţă şi gândire. Dar, totodată, fiind *activ realizată*, această unitate nu este câtuşi de puţin un fel de posesiune reciprocă, mediumnică a persoanelor, nu înseamnă cufundarea lor în magma elementară a amândurora, care este impersonală şi indiferentă, deci neliberă. Ea nu este o disoluţie, o înjosire a individualităţii, ci elevarea, concentrarea, consolidarea şi aprofundarea ei. Cu atât mai mult acest lucru se referă la prietenie. În relaţiile de prietenie, valoarea de neînlocuit şi cu nimic comparabilă şi originalitatea fiecărei persoane apar în întreaga lor frumuseţe în celălalt eu, persoana uneia îşi dezvăluie *propriile* premise, fecundate spiritual de persoana celuilalt. După cum spune Platon, cel ce iubeşte naşte în cel iubit[784]. Fiecare dintre prieteni primeşte confirmarea persoanei sale găsindu-şi eul în eul celuilalt. „Cel care are un prieten, spune Ioan Gură de Aur, are un alt sine: ἄλλον ἑαυτὸν ἔχει."[785]

Într-un alt comentariu, sfântul părinte spune că „iubitul, pentru cel ce iubeşte, este ca şi el însuşi. Proprietatea dragostei este aceea că iubitul şi cel ce iubeşte parcă n-ar mai fi două persoane distincte, ci un singur om: τοῦτο γάρ ἐστι φιλίας μηκέτι εἶναι τὸν φιλοῦντα καὶ τὸν φιλούμενον δύο διῃρημένους, ἀλλ' ἕνα τινὰ ἄνθρωπον"[786].

Separaţia în prietenie este doar grosier fizică, este numai pentru văz, în cea mai exterioară semnificaţie a cuvântului. De aceea în sărbătoarea zilei celor Trei Ierarhi, 30 ianuarie, se cântă că ei au trăit în locuri diferite, că au fost despărţiţi trupeşte, dar contopiţi în duh. Dar în cazul vieţuirii la un loc, chiar şi trupul parcă devine unul singur. Astfel, Antonie, ieroschimonahul Lavrei Pecerskaia din Kiev, zugrăvind sfârşitul arhimandritului Meletie, scrie: „Mai mult de treizeci de ani ne-am aflat în cea mai strânsă comuniune prietenească, iar în ultimii trei ani am ajuns să devenim un singur trup şi un singur suflet"[787].

Nici puterea, nici dificultatea prieteniei nu constau într-o nevoinţă de moment, strălucitoare ca un foc de artificii, ci în pâlpâirea nestrămutată a vieţii. Este flacăra domoală a untdelemnului, nu explozia gazului. Eroismul este întotdeauna doar o podoabă, nu esenţa vieţii – şi, ca podoabă, are neapărat doza lui legitimă de risc. Însă, luând locul vieţii, degenerează

inevitabil în *machiaj*, într-o poză mai mult sau mai puțin plauzibilă. Eroismul cel mai direct se află în prietenie, în patosul acesteia; dar și aici eroismul nu este decât *floarea* prieteniei, nu tulpina și rădăcina ei. Eroismul risipește, nu adună; trăiește întotdeauna pe seama a altceva, se hrănește cu sevele acumulate de cotidian. Aici, în întunericul cotidianului, se ascund cele mai fine și mai gingașe rădăcini ale prieteniei, care procură viața adevărată și nu sunt văzute – uneori nici bănuite – de nimeni. Dar ele hrănesc viața dată în prezent, iar floarea desfăcută a eroismului, dacă nu va fi sterilă, va produce doar sămânța unei *alte* prietenii, viitoare[788].

Dragostea prietenească nu ține de puncte separate ale înviorării spirituale, de întâlniri, impresii și sărbători ale vieții, ci de întreaga realitate a vieții, chiar a traiului de zi cu zi, pretinde „atenție" tocmai acolo unde „eroul" devine totalmente neglijent cu sine. Dacă s-a spus că nu există om mare pentru lacheul său, sau, mai bine zis, nu există erou pentru lacheul său, e pentru că unul dintre ei este lacheu, iar celălalt – erou. Căci eroismul nu exprimă măreția esențială a persoanei, ci doar o îmbracă pentru un timp, dar în fața lacheului omul rămâne el însuși. Însă în prietenie lucrurile stau exact invers. *Orice* acțiune exterioară a unuia i se pare celuilalt insuficientă, pentru că, știind sufletul prietenului, el vede disproporția dintre oricare acțiune și măreția lăuntrică a sufletului. În privința eroului unii se miră, alții îl neglijează, pe unii îi entuziasmează, alții îl urăsc. Dar un prieten nu se miră niciodată de prietenul său și nu-l neglijează, nu se entuziasmează de el și nu-l urăște. Îl iubește, iar pentru iubire tocmai acest suflet, numai acest suflet iubit este infinit de drag, el este cel care contrabalansează lumea întreagă cu ispitele ei. Căci φιλία nu-l cunoaște pe prieten după contur, după straiul eroismului, ci după zâmbet, după vorbele lui blânde, după slăbiciunile lui, după felul cum se comportă cu oamenii în viața simplă, omenească, după felul cum mănâncă și cum doarme.

Poți ține discursuri retorice și să înșeli. Poți să suferi, chiar să și mori retoric și să înșeli cu retorica ta. Dar nu poți înșela cu viața de zi cu zi, și adevărata probă a autenticității sufletului este cea a vieții *împreună* a dragostei prietenești. Un act de eroism sau altul poate săvârși oricine, oricine poate fi interesant, dar să zâmbească așa, să spună așa, să consoleze așa *cum* face prietenul meu nu poate decât el și nimeni altul. Da, nimeni și nimic pe lume nu mi va compensa pierderea lui. Aici, în prietenie, începe revelarea persoanei și de aceea aici încep și adevăratul, profundul păcat și adevărata, profunda asceză. E posibil să spui o mare minciună despre sine în multe volume de *opere*, dar nu poți rosti nici una cât de mică în *comuniunea de viață* cu un prieten. „Precum nu se aseamănă fața cu fața, tot așa inima unui om cu inima altuia" (*Pilde* 27, 19). Raportul dintre cotidian și eroic seamănă cu raportul dintre trăsăturile feței și petele întâmplătoare de lumină de pe ea: cele din urmă pot fi de efect, dar nu au legătură cu ceea ce ne este drag sau ne dezgustă la fața respectivă, cu ceea ce admirăm sau ne repugnă. Însă prietenia se fundamentează pe aceste penumbre, care pun în evidență trăsăturile feței, pe zâmbete, pur și simplu pe viață, pe acea viață în care într-adevăr se întronează definitiv sau dragostea, sau ura. Ia-i omului eroismul și el va rămâne ceea ce este; încearcă să separi mintal de el sfințenia *de profunzime*

sau dragostea *de profunzime*, viața lui intimă și păcatul lui intim, care se întrevăd în fiecare gest al lui și... nu mai rămâne nici urmă din om, așa cum se întâmplă cu apa, când extragi hidrogenul din ea.

Această dezintegrare finală, această distilare fracționată a omului vor fi săvârșite complet de Duhul Sfânt, la sfârșitul veacului. Iar aici, acum, această dezintegrare poate fi săvârșită printr-un om care iubește sincer, căci numai el ne va arăta ceea ce tăinuim. Aici se revelează încă o dată natura metafizică a legăturii de prietenie. Prietenia nu este numai psihologică și etică, ci este în primul rând ontologică și mistică. Așa a fost ea considerată în toate timpurile de către toți cei care au contemplat viața în profunzime. Ce este prietenia? Contemplarea de sine prin prieten în Dumnezeu.

Prietenia constă în a te vedea cu ochii altuia, dar în fața unui al treilea, anume în fața Celui de-al Treilea. Eul meu, reflectându-se în prieten, în eul lui își recunoaște *celălalt* eu. Aici se impune în mod firesc imaginea oglinzii care de-atâtea secole încearcă să depășească pragul conștiinței. O utilizează și Platon, după cel mai mare cunoscător al τῶν ἐρωτικῶν, platonicianul Socrate, în cel ce iubește, ca într-o oglindă, te vezi pe tine însuți: ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρῶν[789]. Iar peste de două ori câte douăsprezece secole găsim un ecou aproape literal la Schiller: „Posa se vedea, spune el, în această frumoasă oglindă (adică în prietenul său, Don Carlos) și se bucura de propria lui imagine"[790]. Această achiziție și recunoaștere a sinelui în sentimentul consonant al prietenului este exprimată concret în cuvintele pe care Don Carlos i le spune lui Filip:

> „Ce dulce, ce bine este să te transfigurezi
> într-un suflet frumos, ce dulce e să crezi
> că bucuria noastră îmbujorează obrajii prietenului,
> că tristețea noastră face să se strângă alt piept,
> că doliul nostru umezește alți ochi"[791].

Iar Homer, încă înainte de Platon, a notat, pe marginea prieteniei, că „divinitatea îi conduce întotdeauna unul către altul pe cei ce se aseamănă, ὡς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον"[792] și îi face să se cunoască (la acest pasaj se referă și Platon în *Lisis*), iar Nietzsche, după Schiller, afirmă că fiecare om își are propriul μέτρον și că prietenia înseamnă doi oameni, dar un singur μέτρον comun sau că, altfel spus, prietenia este ordinea identică a două suflete[793].

Dar prietenul nu este numai eul, ci și alt eu, alt pentru-eu. Totuși eul este unic și tot ce este altul în raport cu eul apare deja și ca non-eu. Prietenul este un eu care este non-eu: prietenul este *contradictio* și în însăși noțiunea lui este împletită o antinomie. Dacă *teza* prieteniei este identitatea și asemănarea, atunci *antiteza* ei este non-identitatea și non-asemănarea. Eu nu pot iubi ceea ce nu este eu, căci atunci aș admite în mine ceva străin sinelui. Dar totodată, iubind, nu vreau ceea ce sunt eu însumi: într-adevăr, la ce-mi trebuie ceea ce am deja? Această contradicție de sine a prieteniei este pusă în evidență în *Lisis* de tânărul Platon. Schiller o redescoperă. Dragostea, spune el relativ la prietenie, în opoziție cu cele spuse mai sus, nu apare între două suflete care sună la fel, ci *care sună în armonie*", și încă: „Cu plăcere, scrie

Iulius, adresându-se prietenului său Rafael, cu plăcere îmi văd sentimentele în oglinda mea, dar cu o plăcere înflăcărată devorez sentimentele tale, superioare, pe care nu le posed"[794]

Iubire are loc un schimb de ființe, o completare reciprocă. „Atunci când urăsc, ne încredințează Schiller prin cuvintele lui Iulius, mă deposedez de ceva; când iubesc, mă îmbogățesc cu ceea ce iubesc"[795] Dragostea îmbogățește; Dumnezeu, care este în posesia dragostei desăvârșite, este Cel Bogat*; El este bogat prin Fiul Său, pe Care Îl iubește; El este Plenitudinea.

Asemănarea, τὸ ὅμοιον, și non-asemănarea sau opoziția, τὸ ἐναντίον, sunt la fel de necesare în prietenie, formând teza și antiteza acesteia. În dialectica lui Platon, acest caracter antinomic al prieteniei este surmontat sau, mai exact, este acoperit de noțiunea de „apartenență", care se substituie amândurora; prietenii, spune Platon, „își aparțin în esență unul altuia, οἰκεῖοι"[796], „își aparțin" în sensul că fiecare dintre ei este o *parte* din celălalt care îi completează un defect metafizic al ființei și de aceea este omogenă cu el. Dar nici noțiunea logică a *apartenenței*, nici plastica imagine mitică a *androginului*[797], care are aceeași valoare, nu poate umple prăpastia dintre cei doi poli ai prieteniei, căci și această noțiune și această imagine nu sunt, în realitate, decât *semnul* abreviat al antinomiei eu și non-eu.

Prietenia mai poate fi asimilată *consonanței*. Viața este o serie compactă de disonanțe, dar prin prietenie ele se rezolvă și viața socială își primește în prietenie sensul și împăcarea. Dar, așa cum unisonul strict nu dă nimic nou, iar tonurile apropiate, dar de înălțimi inegale, se combină în ritmuri insuportabile pentru auz, la fel se întâmplă și în prietenie: o apropiere excesivă a organizării sufletelor, când lipsește identitatea, duce la ciocniri perpetue, la ritmuri insuportabile prin caracterul lor neașteptat și imprevizibil, care irită precum o lumină intermitentă.

Aici, în noțiunea de consonanță, întâlnim iarăși antinomia, căci tonurile consonante trebuie să fie simultan prin ceva egale și diferite între ele. Însă oricare ar fi natura metafizică a prieteniei, ea este o condiție esențială a vieții.

Prietenia îi dă omului cunoașterea de sine, ea îi arată unde și cum trebuie să lucreze asupra propriei persoane. Dar această transparență a eului pentru sine însuși se atinge numai în interacțiunea *de viață* a persoanelor care iubesc. „Împreună" al prieteniei este însăși puterea ei. Chiar și despre viața de obște Sf. Ignatie Teoforul, indicând forța misterioasă, miraculoasă pe care creștinii o primesc ca urmare a conviețuirii, le scria efesenilor: „Deci străduiți-vă să vă adunați cât mai strâns pentru a-I mulțumi și a-L slăvi pe Dumnezeu. Căci când sunteți strânși unul lângă altul într-un loc, puterile satanei sunt nimicite și pierzania la care va duce este evitată prin identitatea de gândire a credinței voastre, ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν τῆς πίστεως. Nu este nimic mai bun decât pacea, în care încetează orice război între cele cerești și cele pământești"[798]

Aici se arată clar că „împreună" al dragostei nu trebuie să se limiteze doar la gândirea abstractă și că necesită neapărat manifestări tangibile, concrete,

* Joc de cuvinte: Bog (Dumnezeu) și bogatu (bogat) (n.t.)

inclusiv atingerea „strânsă". Nu trebuie doar să ne „iubim" unii pe alții, ci trebuie să fim în același timp împreună, κοινῶς, la un loc, să încercăm pe cât posibil să fim κοινότερον, strânși unul într-altul. Însă când sunt prietenii mai aproape unul de altul, dacă nu atunci când se sărută? Însuși cuvântul *sărut* (*poțelui*) se apropie de cuvântul *întreg* (*țelâi*) și arată că verbul *a săruta* (*țelovat sea*) înseamnă aducerea prietenilor în starea de integritate (*țelbost'*), de unitate. Sărutul este unirea spirituală a persoanelor care se sărută una pe alta[799]. Legătura sa preponderentă tocmai cu prietenia, cu φιλία, se vede din denumirea sa grecească, φίλημα; în plus (s-a mai amintit despre asta), φιλεῖν, cu sau fără adăugirea τῷ στόματι, cu buzele, semnifică în mod direct *a săruta*.

Creștinii trebuie să trăiască o viață comună, să-și lumineze și să-și impregneze viața cotidiană cu apropierea chiar exterioară, trupească; atunci vor primi forțe noi, nemaiauzite, care îl biruie pe Satana, care spală și îndepărtează toate puterile lui necurate. Iată de ce același sfânt (Ignatie) îi scrie Sfântului Policarp, episcop de Smirna, scriind deci întregii Biserici: „Lucrați împreună, străduiți-vă împreună, alergați împreună, suferiți împreună, odihniți-vă împreună, vegheați împreună, ca iconomi, oaspeți și servi ai lui Dumnezeu"[800]

Având, poate, în fața ochilor spirituali aceste cuvinte ale sfătuitorului său deja plecat dintre cei vii, Sf. Policarp de Smirna îi învăța, la rândul său, pe filipeni: „Cel care are dragoste, ἀγάπην, este departe de orice păcat"[801]

Și aici se repetă ideea fundamentală. Dragostea îi dă forțe speciale celui care iubește, iar aceste forțe biruie păcatul, ele spală și îndepărtează, după cum spune Teoforul, puterile Satanei și pierzania la care el îi duce pe oameni.

Același lucru îl repetau și alți oameni care cunoșteau legile vieții duhovnicești. Astfel, starețul mânăstirii din Svir, părintele Teodor, înaintea morții, recomanda cu blândețe paternă: „Părinții mei! Pentru Dumnezeu, nu vă despărțiți unul de altul, deoarece acum, în timpul nostru dezastruos, poți găsi puțini oameni cu care să schimbi cu inima curată fie și numai o singură vorbă"[802]

Aceste cuvinte sunt cât se poate de semnificative: ele nu spun că oamenii trebuie să nu fie răi, să nu se mânie unul pe celălalt sau să nu se certe. Nu, aici este enunțată cât se poate de clar necesitatea *de a fi împreună* exterior, trupește, empiric, în viața de zi cu zi.

Biserica a considerat întotdeauna și consideră că această viețuire împreună este atât de indispensabilă, atât de legată esențialmente de tot ce este mai bun în viață, încât chiar și la căpătâiul *răposaților* auzim vocea Ei: „Ce este bun și ce este frumos, decât numai a locui frații împreună!" Lângă sicriul unuia dintre apropiații mei, mi-a atins inima această aspirație către prietenie. Chiar și atunci, mi-am zis eu, când s-au încheiat toate socotelile cu viața, se pomenește cu dorință arzătoare despre conviețuire, despre idealul prieteniei. De-acum nu mai e nimic, nu mai e însăși viața! Însă rămâne totuși nostalgia comuniunii prietenești. Oare nu reiese de aici că prietenia este ultimul cuvânt al elementului propriu zis uman al eclezialității, culmea omeniei? Cât timp omul rămâne om, el caută prietenia. Idealul prieteniei nu este înnăscut la om, ci este apriori lui[803], este un element constitutiv al naturii sale.

Ioan Hrisostom[804] chiar interpretează întreaga dragoste creștină ca prietenie în spiritul de sacrificiu al apostolului Pavel care era gata să se arunce chiar și în gheena de dragul celor iubiți el vede dragostea înflăcărată a prieteniei" „Vreau, spune el să dau un exemplu de prietenie. Prietenii prietenii întru Hristos sunt mai prețioși decât părinții și copiii." În continuare, este dat exemplul primilor creștini din comunitatea Ierusalimului descrisă în *Fapte* 4, 32-35 „Iată prietenia continuă sfântul părinte când oamenii nu mai au drept al lor ceea ce este al lor ci consideră că este al aproapelui, iar ceea ce are aproapele consideră că le este străin când unul are grijă de viața altuia ca de a sa proprie iar celălalt îl răsplătește cu aceeași grijă reciprocă!" În absența unei asemenea prietenii Hrisostom vede un păcat al omenirii și sursa tuturor răutăților și chiar a ereziilor „Dar unde, va întreba cineva, poți găsi un asemenea prieten? Chiar că nicăieri nu se poate pentru că nu vrem să fim astfel dar dacă am vrea, am putea am putea foarte bine Dacă așa ceva ar fi fost într-adevăr cu neputință, Hristos nu ne-ar fi sfătuit și nu ne-ar fi vorbit atâta despre dragoste Mare lucru este prietenia – și în ce măsură este mare, acea nimeni n-o poate pricepe nici un cuvânt n-o poate exprima, dacă omul nu a aflat-o din propria lui experiență Neînțelegerea ei a produs ereziile ea face ca elinii să rămână până astăzi elini" etc.

A fi împreună a co-exista este necesar în viața comunitară parohială. Dar cu atât mai mult acest „co-" se referă la viața prietenească, unde apropierea concretă are o forță specială și aici acest „co-" primește o valoare gnoseologică. Acest „co-", înțeles ca „sarcini purtate unii altora" (*Galateni* 6, 2) ca ascultare reciprocă, este și nervul vital al prieteniei și crucea ei. Și de aceea asupra lui asupra acestui „co-" oamenii cu experiență au insistat de atâtea ori în decursul întregii istorii a Bisericii.

Astfel, vorbind despre însoțirea monahilor câte doi, Thomas de Canterbury citează un proverb popular „*Miles in obsequio famulum, clericus socium, monachus habet dominum*" adică „Pentru un ostaș novicele este slugă pentru un cleric este tovarăș pentru un monah este stăpân"

Da, și orice prietenie ca și viața creștină în general, este, în acest sens monahism. Fiecare dintre prieteni se smerește fără cârtire înaintea tovarășului său de viață, precum o slugă înaintea stăpânului aici se justifică întru totul proverbul francez „*Qui a compagnon a maître*, cine are tovarăș are stăpân" Tocmai în aceasta constă ascultarea prieteniei, purtarea crucii prietenului.

Fidelitatea prieteniei deja legate, trainicia prieteniei ca și trainicia căsătoriei ținută până la sfârșit până la „sângele muceniciei" iată principalul comandament al prieteniei și în respectarea acestuia se află toată forța ei. Numeroase sunt tentațiile de a te dezice de prieten multe sunt ispitele de a rămâne singur sau de a stabili noi relații Dar cine a rupt o relație, le va rupe și pe celelalte, pentru că la el nevoința duhovnicească este substituită de năzuința la confort sufletesc, iar acesta nu poate și nu trebuie atins în nici un fel la prietenie Dimpotrivă fiecare nevoință săvârșită conferă tărie prieteniei. La înălțarea zidurilor cu cât mai multă apă se toarnă pe cărămizi, cu atât mai solid va fi peretele la fel și prietenia devine mai temeinică cu cât mai multe sunt lacrimile vărsate pentru ea

Lacrimile sunt cimentul prieteniei dar nu orice lacrimi, ci acelea care izvorăsc din dragostea ce nu se poate exprima și din amărăciunile pricinuite de prieten Și cu cât mai mare este prietenia, cu atât mai multe sunt lacrimile, la fel cu cât sunt mai multe lacrimile cu atât mai mare este prietenia

Lacrimile în prietenie sunt ca și apa în cazul unui incendiu la o fabrică de alcool cu cât mai multă apă se toarnă în foc cu atât mai mari sunt flăcările

Și ar fi o greșeală să credem că lacrimile provin doar din prea puțină dragoste Nu căci „există semințe care încolțesc în sufletul nostru numai sub ploaia de lacrimi vărsate din cauza noastră totuși aceste semințe fac flori frumoase și poame tămăduitoare Nu știu dacă m-aș decide să iubesc un om pe care nimic nu l-a făcut să plângă. Foarte des cei care m-au iubit mai mult m-au făcut să sufăr mai mult, căci o neștiută cruzime, gingașă și sfioasă este de obicei sora tulburătoare a dragostei În fiece loc dragostea caută dovezi de dragoste și cine nu este înclinat să caute aceste dovezi în primul rând în lacrimile celui iubit? Nici moartea n-ar fi suficientă pentru a-l convinge pe un om care iubește dacă el s-ar hotărî să asculte până la capăt de cruzimile dragostei căci clipa morții i-ar părea prea scurtă cruzimii lăuntrice a dragostei de cealaltă parte a morții este loc pentru o mare de îndoieli cei care mor împreună nu mor se pare fără îngrijorare Aici este nevoie de lacrimi îndelungate și lente Tristețea este hrana principală a dragostei și orice dragoste care nu se nutrește cât de puțin, din tristețe pură moare precum un nou născut care este hrănit ca un adult E nevoie – vai! ca dragostea să plângă, și foarte des în momentul anume când se înalță hohotele de plâns lanțurile dragostei se forjează și se călesc pentru toată viața"[805]

Mai devreme sau mai târziu apare apropierea lăuntrică a persoanelor, împletirea cea mai strânsă între cele două lumi interioare. „Mai înainte spune un erou al lui Shakespeare mai înainte te iubeam ca pe un frate, dar acum te respect ca pe sufletul meu" Mai înainte relația era superficială acum a trecut la rădăcinile mistice ale prieteniilor Comunicarea între suflete nu se mai realizează prin fenomene ci mai profund E frumos pentru că mi-e drag, nu mi-e drag pentru că-i frumos Orice om din afara mea caută ce-i al meu nu mă caută *pe mine* Și Apostolul scrie „Nu caut ale voastre, ci pe voi, οὐ γὰρ ζητῶ τὰ ὑμῶν, ἀλλὰ ὑμᾶς (*II Corinteni* 12, 14) Cel din afară cere cu insistența „lucrarea", prietenul mă caută pe mine „însumi" Cel din afară dorește ce-i al tău primește din tine, din plinătate, adică o parte – și această parte i se topește în mâini ca spuma. Numai prietenul, dorindu-te *pe tine*, oricum ai fi primește prin tine totul, plinătatea și se îmbogățește cu ea. E ușor să primești din plinătate asta înseamnă să trăiești pe socoteala altuia. Dar e greu să primești plinătatea, căci mai întâi trebuie să-l primești pe însuși prietenul tău și să găsești în el plinătatea Iar prietenul nu poate fi primit fără să te dăruiești și e greu să te dăruiești Un dar superficial și periferic pretinde o răsplată de același fel dar un dar „intim" și central pretinde o răsplată „intimă" și centrală. De aceea fii larg la mână și celor din afară aruncă-le din plinătatea ta din tine nu fi zgârcit cu sinele tău Dar

numai prietenului tău, în taină, transmite-i sărăcia ta, pe tine. Însă nu mai înainte ca el să-ți spună: „Nu te rog să-mi dai ale tale, ci pe tine dăruiește-mi-te; nu plâng după ale tale, ci după tine".

Iar când prietenii vor ajunge să se descopere unul în celălalt, atunci întreaga persoană, cu plenitudinea ei, devine transparentă, până se vede ceea ce e intim, până când văzul și auzul devin clare.

„În fiecare prietenie cât de cât îndelungată, spune M. Maeterlinck[406], vine un moment tainic, când începem să percepem, ca să spunem așa, locul exact al prietenului nostru în raport cu necunoscutul care-l înconjoară, poziția destinului față de el. Din acest moment ne aparține într-adevăr... O cunoaștere infailibilă, se pare, s-a născut fără o cauză anume în sufletul nostru în ziua când ochii noștri s-au deschis în acest fel și suntem siguri că evenimentul care se pare îl pândește pe omul cutare, nu-l poate atinge. Din acest moment, o parte specială a sufletului domnește asupra prieteniei chiar în ființele cele mai obscure. Parcă are loc un fel de transpunere a vieții. Și când, întâmplător, îl întâlnim pe unul dintre cei pe care i-am cunoscut așa și vorbim cu el despre ninsoare sau despre femeile ce trec pe alături, atunci în fiecare dintre noi există câte ceva care se salută cu acel ceva corespondent din celălalt, se studiază și se interoghează fără ca noi să vrem, se interesează de întâmplări și vorbește despre evenimente pe care noi nu le putem înțelege."

Dar această întrepătrundere a persoanelor este o *problemă*, nu un *dat* dintotdeauna al prieteniei. Când este realizată prietenia, prin forța lucrurilor devine indisolubilă, și fidelitatea persoanei prietenului încetează a mai fi o faptă eroică, pentru că *nu poate fi* încălcată. Atâta timp cât această unitate supremă nu este atinsă, conștiința bisericească a considerat întotdeauna și consideră că fidelitatea nu este *necesară* doar pentru păstrarea prieteniei, ci și pentru viața însăși a prietenilor. Păstrarea prieteniei începute da totul, încălcarea ei nu înseamnă numai încălcarea prieteniei, ci pune în pericol însăși existența spirituală a apostatului, căci sufletele prietenilor începuseră deja să se îngemâneze.

Totuși există o patimă care pândește prietenia, care, într-o clipă, poate rupe atașamentele cele mai sfinte. Este mânia. De ea trebuie prietenii să se teamă cel mai tare. „Nimic, spune un psiholog[407], nimic nu nimicește atât de irezistibil acțiunea interdicțiilor ca mânia, pentru că existența ei este distrugere și numai distrugere, cum s-a exprimat Moltke referitor la război. Această proprietate a mâniei face din ea un aliat prețios al oricărei altei patimi. Plăcerile cele mai prețioase sunt spulberate cu bucurie feroce dacă încearcă să rețină explozia noastră de furie. În acest moment nu e mare lucru să rupem prietenia, să renunțăm la vechile privilegii și drepturi, să rupem orice legături și relații. În distrugere găsim un fel de bucurie austeră, și ceea ce se numește slăbiciune de caracter în majoritatea cazurilor se reduce, probabil, la neputința de a ne sacrifica eul inferior și tot ce ni se pare drag și scump."

Voi cita două povestiri din *Viețile sfinților*, care arată punctul de vedere al Bisericii asupra necesității respectării prieteniei.

Despre încălcarea dragostei prietenești din pricina mâniei răbufnite și despre efectele acestei încălcări ne vorbește o „povestire" foarte răspândită și populară la vremea ei, numită *Despre doi frați în duh, diaconul Evagrie și popa Tit*. Ca învățătură, subiectul povestirii este pictat și pe peretele pridvorului bisericii sihăstriei lui Zosima, din apropierea Lavrei Sf. Treime de la Serghiev Posad. Iată această povestire[408]:

„Trăiau doi frați în duh în sfântul lăcaș Pecersk, diaconul Evagrie și preotul Tit, care aveau mare iubire și nefățărnicie între ei, încât toți se mirau de înțelegerea dintre ei și de dragostea lor nemărginită. Diavolul care urăște binele, care răcnește întotdeauna precum leul, căutând pe cine să înghită, a făcut dușmănie și ură între ei. Nici nu mai voiau să se vadă la față și se fereau unul de altul, chiar dacă frații i-au rugat de multe ori. Când Evagrie voia să stea în biserică, Tit trecea cu cădelnița, făcând astfel încât să-l ocolească pe Evagrie fumul de tămâie. Când nu-l ocolea, cu cădelnița, Tit spre el, rămânând mult timp în întunericul păcatului și slujind fără să-și ceară iertare. Evagrie s-a împărtășit în starea de mânie, făcând pe placul dușmanului care l-a înarmat. Puțin după aceea, Tit s-a îmbolnăvit foarte tare și, zăcând de acum fără speranță, plângea mult pierderea suferită. Și a trimis cu rugăminți la diacon spunând: «Iartă-mă, frate, pentru Dumnezeu, ca m-am mâniat nebunește pe tine». Acesta însă, l-a blestemat cu vorbe grele. Dar bătrânii, văzând că Tit moare, l-au târât cu forța pe Evagrie ca să-și ia rămas bun de la el. Iar bolnavul, văzându-și fratele, închinându-i se, i s-a prăbușit la pământ, la picioarele lui, și i-a spus printre lacrimi: «Iartă-mă, părinte, și binecuvântează-mă». Iar el, fără milă și crunt, i-a întors spatele în fața tuturor, zicând: «Nu vreau deloc să am iertare de la el, nici în veacul acesta, nici în cel viitor». Și de abia se desprinse din mâinile bătrânilor și căzu. Când aceștia au vrut să-l ridice, el era mort. Și n-au putut nici să-i întindă mâinile, nici gura să i-o închidă, ca și cum ar fi fost mort de mult. Bolnavul s-a ridicat iute, ca și cum n-ar fi fost niciodată. S-au înspăimântat bătrânii de moartea lui năprasnică și de vindecarea grabnică a celuilalt. Și plângându-l foarte tare, l-au îngropat pe Evagrie cu gura și ochii deschiși și mâinile desfăcute. L-au întrebat pe Tit ce s-a întâmplat. Acesta a mărturisit părinților spunând: «Am văzut, zice, îngerii depărtându-se de mine și plângând de sufletul meu, iar diavolii se bucurau de mânia mea. Și atunci am început să mă rog fratelui să mă ierte. Atunci l-ați adus la mine și am văzut un înger nemilos cu o suliță de foc care, atunci când el nu m-a iertat, l-a lovit, iar el a căzut mort. Iar mie mi-a întins mâna și m-a ajutat să mă ridic». A zis avva Iacov: «Așa cum opaițul luminează o odaie întunecoasă, și frica de Dumnezeu pătrunde în inima omului, îl luminează și îl învață toate poruncile dumnezeiești»."

Pentru a elucida, acum, ce anume numesc eu fidelitate a prieteniei, citez o povestire a Fericitului Ioan Moshu despre doi prieteni asceți din Ierusalim. Iată această floare parfumată din *Livada duhovnicească*[409], în toată simplitatea ei plină de har:

„Spunea avva Ioan anahoretul, supranumit Cel de foc:

Am auzit de la avva Ștefan Moabitul:

Odată ne aflam la mănăstirea marelui chinoviarh τοῦ μεγάλου κοινοβιάρχου, Sf. Teodosie. Erau acolo doi frați care făcuseră jurământ ca nu se vor despărți nici în viață, nici după moarte. Deși în chinovie erau sfătuitorii tuturor, unul dintre frați a început a fi ispitit de patima curviei și, neavând putere să se împotrivească patimii, i-a spus fratelui său:

– Dezleagă-mă, frate! Căci mă doboară curvia și vreau să plec în lume.

Iar fratele a început să-i dea poveţe şi să-i spună:

– Nu, frate, nu-ţi strica lucrarea.

Celălalt i-a zis:

– Sau vino cu mine ca să săvârşesc fapta, sau dezleagă-mă şi lasă-mă să plec.

Fratele, nedorind să-l părăsească, a plecat cu el în oraş. Fratele împătimit a intrat în speluncа unei desfrânate, celălalt frate, stând afară, a luat un pumn de ţărână, a început să şi-o toarne în cap, tânguindu-se amarnic. Când, după ce şi-a făcut treaba, celălalt a ieşit din spelunca, fratele lui i-a spus:

– Ce folos ai căpătat, frate, de pe urma acestui păcat? Nu mai degrabă ţi-ai făcut rău? Hai înapoi la locul nostru.

Celălalt i-a răspuns:

– Nu mai pot merge în pustie. Dar tu du-te. Eu rămân în lume.

După ce s-a străduit zadarnic să-l convingă să meargă în pustie, a rămas şi el în lume şi au început amândoi să lucreze ca să aibă ce mânca.

În timpul acela avva Avramie, care zidise de curând lăcaşul aşa-numiţilor «avramiţi», arhiepiscopul de mai târziu al Efesului, un păstor frumos, καλός, şi blând, îşi construia mânăstirea sa, a aşa-numiţilor «bizantini». Deci plecând de la mânăstirea lor, fraţii au început să lucreze acolo şi să primească plata. Iar cel căzut în curvie lua plata amândurora şi pleca în fiecare zi în oraş, unde cheltuia banii pentru desfrânare. Celălalt postea în fiecare zi şi păstra o mare tăcere. Îşi făcea treaba şi nu sufla o vorbă. Meşterii, văzând zi de zi că nu mănâncă şi nu vorbeşte, că e mereu pe gânduri, i-au vorbit lui avva Avramie despre el şi despre purtarea lui, spunând că este un sfânt. Atunci marele Avramie l-a chemat pe lucrător în chilia sa şi l-a întrebat:

– De unde eşti, frate? Şi ce ocupaţie ai?

Acesta i-a mărturisit totul şi i-a spus:

– De dragul fratelui meu rabd, pentru ca Dumnezeu, văzându-mi amărăciunea, să-l mântuiască pe fratele meu.

După ce a auzit toate astea, dumnezeiescul Avramie i-a spus:

– Domnul ţi-a dăruit sufletul fratelui tău!

Şi bine, de îndată ce l-a slobozit avva Avramie pe acel frate, ieşind din chilie a venit în faţa lui celălalt frate:

– Frate, ia-mă în pustie, ca să mă mântuiesc.

Imediat deci l-a luat şi l-a dus într-o peşteră, în apropierea sfântului Iordan, şi l-a închis acolo. Iar după câtva timp, apropiindu-se foarte mult cu duhul de Dumnezeu, acesta s-a sfârşit. Iar fratele a rămas în peştera aceea, după cum jurase, ca să moară şi el tot acolo.

Iată încă alte câteva trăsături ale prieteniei, conturate de însăşi viaţa. După moartea unuia dintre apropiaţii mei, mi-a rămas jurnalul lui. Printre multe alte dificultăţi ale vieţii, răposatul era chinuit de acest tragism al prieteniei, de această necesitate de a-şi pune sufletul pentru prietenul său sau, mai exact, de absurditatea *aparentă* a acestui sacrificiu. Şi, cred eu, la mijloc era multă neînţelegere reciprocă. Cred chiar că răposatul nu a reuşit s-o accepte până la capăt. Dar pentru a mi explica ideea, pentru concreteţea reprezentărilor prieteniei, notaţiile lui oferă un material destul de valoros. Citez aproape la întâmplare câteva fragmente din acest jurnal, aproape în forma originală.

„M*** doarme încă, se odihneşte după slujba de dimineaţă şi cea de amiază. Dar gândul meu se întoarce mereu la el şi îmi alungă somnul. M*** mă neliniş teşte într-adevăr. Ce fac eu pentru el? Ce îi ofer? E bolnav şi la trup, şi la suflet. Se plictiseşte, îşi simte sufletul pustiu. Şi până acum nu i-am dat nici o fărâmătură

de conţinut. Şi doar simt foarte bine că trebuie să dau socoteală pentru el în faţa lui Dumnezeu ... Nu mă pricep să-l port de grijă nici aproapelui. Căci Evanghelia a eliminat acea înţelegere *metafizică* a aproapelui, conform căreia «aproapele, ὁ πέλας» este o rudă etc., într-un cuvânt, un om legat nu prin legături spaţiale vizibile, ci prin altele, mai ontologice, şi a stabilit înţelegerea geometrică a aproapelui. «Aproapele, ὁ πέλας» este acela care este *aproape*, πέλας, la îndemână. Cu cine te ai întâlnit, cu cine s-a întâmplat să fii aproape, de acela îngrijeşte-te. Şi dacă îl ai părăsit pe unul, cine va garanta pentru fidelitatea ta faţă de altul? N-are rost să zbor în ţinuturile stelare. Ajunge, ajunge cu atâta platonism! M*** e aproapele meu, pentru că îmi este cel mai apropiat, e în aceeaşi cameră cu mine. Dar, Doamne! Învaţă-mă ce să fac ca să-i ofer tihnă şi bucurie, pentru ca prin mine M*** să dobândească pacea Ta ...

Oare să mă rog ca să-ţi fie ţie bine sau ca tu să fii bun? Mă rog să fii bun, prietene şi frate al meu, şi am aceeaşi suferinţă ca şi tine".

„Maikov spune undeva:

«Dacă vrei să trăieşti netulburat, senin,
Fără să ştii amărăciunile vieţii până la adânci bătrâneţi,
Prieten nu-ţi căuta şi nu te numi prieten al nimănui:
Mai puţină bucurie, dar şi mai puţină amărăciune vei gusta»

Da, dar aici important este acest «dacă». Şi cred că nu numai succesiunea ritmică a amărăciunii şi bucuriei împreună cu un prieten este infinit mai preţioasă decât o viaţă uniformă şi fin curgătoare de unul singur, dar aici durerea continuă alături de un prieten n-aş schimba-o pe bucuria continuă de unul singur.

Există lucruri de care nu numai trebuie să se îngrijească cu prietenul său. Dar dacă prietenul nu vrea să se îngrijească? Atunci nimeni nu trebuie să se îngrijească. Dacă prietenul ignoră pieirea sa şi a prietenului, atunci trebuie să pieri. Trebuie să te prăbuşeşti, neaşteptând să te cruţe şi să te oprească cineva. Astăzi beţia, mâine altceva, poimâine încă ceva, răspoimâine, una, răsprăspoimâine alta etc. etc. Din zi în zi se distruge sufletul. Din zi în zi se pustieşte sufletul. Din zi în zi viaţa devine tot mai absurdă. Şi nici o speranţă că va apărea o rază de lumină, nici o speranţă de ceva mai bun. Nu există speranţa purităţii. Tot mai jos şi mai jos. Mai carnal şi mai carnal. Îmi pare rău de el şi nu îndrăznesc să-l părăsesc. Iar împreună cu el trebuie să pier. Împreună cu el trebuie să cad. Trece timpul, ore, săptămâni şi luni. Mă lasă puterile, mă părăseşte sănătatea. Trupul mă părăseşte. Nu mi mai rămâne nimic. Şi nu doar că nu sper într-un viitor mai bun, ... dimpotrivă, sunt absolut sigur că va fi mai rău, aşa va fi şi în continuare, tot mai rău. Sufletul mi se pustieşte. Sufletul mi se aseamănă din ce în ce mai mult cu ţărâna. Piatra de mormânt îmi apasă pieptul. Şi pe deasupra minciuna. «Dormi?» ... Mă duc să stau un pic de vorbă». Nu-i adevărat! Şi bine zicea M***: «Nu te băga». Am încercat, m-am băgat şi pier, şi nu pot ajuta pe nimeni. «Am gustat un pic de miere şi iată că mor.» Trebuie să plec de aici. Mai înainte m-a respins gândul la Dumnezeu. Iar acum lucrul e de două ori mai trainic, din pricina milei. Mi-e milă de M***. Ce se va întâmpla cu el? Cum se va descurca fără mine? Şi răbdă. Totuşi, trebuie să plec".

Doamne, Dumnezeule al meu! Oare asta-i viaţa? Oare asta-i viaţa unui om mediu, slab, obişnuit? Doamne Iisuse, oare asta-i viaţa toată? Doamne! Învaţă-mă cum să fac, cum să-l scot pe M***? Cum să scap de păcate şi abrutizare? Ah, mi-e frică, mi-e frică, Doamne! Mi-e frică pentru sufletul omenesc. Oricum, trebuie să plec de aici, sau să mor, sau să plec la mânăstire. În pustie. Doamne, ia-mă în pustie, târăşte-mă cu forţa, dacă nu-s în stare să fac nimic nici cu mine însumi, nici cu M***, nici cu altcineva. Dacă n-ai făcut nimic cu mine, cum

să-l apuţi pe altul? Şi ştiu că M*** a început să decadă din momentul când a văzut că eu n-am putut face nimic cu mine însumi. Poate s-ar fi întâmplat şi fără mine, dar s-ar fi întâmplat mai târziu. Însă acum, oricum aş interpreta realitatea, vinovat *sunt* eu şi numai eu.

Se zice: «E un fleac». Da, «asta-i un fleac», «cealaltă e un fleac». Fie. Însă în acest caz este firesc să-ţi pui întrebarea: «Ce e pozitiv, ce e bine, ce este asta şi ce nu e un fleac?». Nimic, nimic, nimic! Nenorocirea e că toată viaţa nu-i decât gunoi, că în toată viaţa nu există nimic bun. Mai bună e o viaţă plină de păcat, având constanţa păcatului, decât prăpastia şi vidul, decât această indiferenţiere a sfinţeniei de păcat, a lui Dumnezeu de diavol, decât această «nesimţire pietrificată».

„E clar: M*** evită orice conversaţie serioasă despre lucrurile obiective sau care ne privesc personal. Treburile importante pretind o rezolvare. El tergiversează, nu vrea să vorbească şi, dacă încerci să găseşti singur o rezolvare, se înfurie şi se irită. Un proces mort şi gata. Este tăbăcit ... disperarea lui şi ... Dar dacă şopteşti ceva împotrivă, îşi iese din fire sau stă bosumflat zile la rând. Şi eu, şi eu stau bosumflat, pentru că nu ştiu ce să fac şi ce o să fie cu mine. Doamne! Doamne! Ajută-mă în nepriceperea mea! În păcatul meu! În ignoranţa mea! În disperarea mea şi a lui M***! Nu vrea să se gândească la nimeni şi la nimic, deşi nu e deloc egoist din fire. «Doarme cineva la biserică» (adică, nu se duce acolo). «Şi ce-i cu asta? Ce mă priveşte pe mine?» Dar gata. Parcă m-aş plânge de cineva. Trebuie să mă rog mai mult, asta e.

„Abstinenţa sexuală, dacă nu este însoţită de o stare de excitaţie, nu este nocivă fiziologic sau în orice caz nu este deosebit de nocivă şi, din punct de vedere ocultist şi mistic, chiar contribuie la suscitarea unor noi capacităţi. Dar abstinenţa legată de excitare, adică atunci când îţi reprezinţi că ieşi din tine prin sex, este nocivă şi cu atât mai nocivă cu cât sunt mai vii chipurile imaginaţiei: sufletul se murdăreşte şi putrezeşte la fel cum şi trupul piere. Poate că răul cel mai mare provine din insatisfacţia permanentă. Oare nu acelaşi lucru s-ar putea spune despre ieşirea din sine prin comuniunea sufletească, prin prietenie? Căci căsătoria înseamnă «doi într-un singur trup», pe când prietenia, doi într-un singur suflet. Căsătoria este unitatea trupului ὁμοσωμία, iar prietenia – unitatea sufletului ὁμοψυχία. Singurătatea, dacă nu are drept companion insistent gândul permanent la prieten, nu este nocivă şi chiar este utilă în unele privinţe, de exemplu pentru asceza tăcerii. Dar reprezentarea prieteniei în singurătate acţionează nociv. Răul cel mai mare pentru o persoană, devastarea ei cea mai mare, mortificarea ei au loc atunci când, dorindu-şi prietenia şi gândindu-se la ea, omul este nevoit să se învârtă printre oameni, să comunice *fără* o prietenie reală, când, fără să iasă din sine, se imaginează ieşit din sine, ca şi cum această ieşire s-ar fi produs cu adevărat. Dar neprimind satisfacţie spirituală şi alergând mereu după ea şi pe lângă ea, el se excită prin visarea imaginaţiei sale şi îşi cheltuieşte pentru aceasta toate puterile sufleteşti.

Oare nu aşa mi se întâmplă şi mie? Dar chiar dacă ar fi aşa, nu pot, nu am curajul, nu trebuie să-l părăsesc pe M***. Chiar dacă n-ar rămâne nimic, chiar dacă m-ar aştepta mormântul spiritual (şi poate nu doar spiritual)! Fie! Dar nu-l voi părăsi. Dacă e să pierim, atunci să pierim împreună. Dacă n-am ştiut cum să trăim împreună, măcar să murim împreună".

Întrerupem deocamdată citatele din acest jurnal.

Prietenia dă o bucurie superioară, dar tot ea pretinde şi o asceză severă. În fiecare ceas şi minut, ducându-mi cu bucurie sufletul la pierzanie de

dragul prietenului, eul şi-l recapătă, refăcut, în bucurie. Aşa cum ἀγάπη pentru un om generează φιλία pentru acesta, tot aşa şi aici, în prietenie, suverana ἀγάπη se încarnează în φιλία ca într-un mediu de viaţă. Dragostea dumnezeiască, agapică, transsubstanţializează dragostea philică şi pe această culme a sentimentului uman, precum norii care acoperă piscul dublu al Araratului, cerescul pluteşte deasupra pământescului! „Mai mare dragoste, ἀγάπην, decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să şi-l pună pentru prietenii săi, ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ" (*Ioan* 15, 13). Cea mai mare dragoste agapică nu este realizabilă decât în raport cu prietenii, nu cu toţi oamenii, nu cu oricine. Ea constă în „punerea sufletului pentru prieteni". Totuşi, ar fi extrem de simplistă înţelegerea conform căreia a-ţi pune sufletul pentru prieteni înseamnă să mori pentru ei. Moartea pentru prietenii nu este decât ultima (nu cea mai dificilă!) treaptă de pe scara prieteniei. Însă înainte de a muri pentru prieten, trebuie să-i fii prieten, ceea ce se obţine printr-o nevoinţă îndelungată şi dificilă. Unul dintre eroii lui Ibsen spune: „Poţi muri pentru misiunea de viaţă a altcuiva, dar nu se poate trăi pentru misiunea de viaţă a altcuiva". Totuşi, esenţa prieteniei constă în a-ţi pierde sufletul de dragul prietenului. E un sacrificiu al întregii tale organizări, al libertăţii, al vocaţiei. Cine vrea să-şi mântuiască sufletul trebuie să şi-l pună *în întregime* pentru prieteni. Şi sufletul nu va învia, dacă nu va muri.

Prietenia este *necesară* pentru viaţa ascetică, dar este *realizabilă* prin eforturile umane şi ea însăşi are nevoie de ajutor. Atunci cum să marcăm, psihologic şi mistic, aspiraţia firească spre unitatea prietenească? Prin ce mijlocire primeşte prietenia ajutorul haric şi prin ce hotărârea luată este fixată pentru constanţă? Ce legătură stabileşte prietenia în aşa fel încât să înceteze a mai fi *vrere* subiectivă şi să devină *venţă* obiectivă? Căci, ca să-ţi învingi întotdeauna aseitatea, ca să înnodezi de mii de ori nervii de unire a prieteniei, care se rup inevitabil şi din pricina păcatului prietenului, şi din pricina acţiunilor exterioare, pentru asta este necesar un fel de îndreptar, ceva concret cu care să se asocieze hotărârea lăuntrică de a răbda totul până la sfârşit, şi pe deasupra, este necesar un curent tainic de energie care să înnoiască permanent prima perioadă, orbitoare, a prieteniei.

Asemenea tărie a prieteniei este dată, în primul rând, de „taina naturală" (cititorul să-mi scuze această sintagma nepotrivită!) a *înfrăţirii* sau *fraternizării* şi, în al doilea rând, de ritualul în har crescut pe aceasta ca pe un teren natural fecund, „rânduiala fraternizării", ἀκολουθία εἰς ἀδελφοποίησιν sau εἰς ἀδελφοποιΐα. Nu le voi analiza aici, deoarece o asemenea analiză ne-ar scoate din domeniul teozofiei şi al trăirilor *personale*, ducându-ne în cel folcloric şi liturgic[110]. Notez doar că înfrăţirea constă esenţialmente într-o *unire reală* prin schimbul de sânge, prin schimbul de nume (uneori se mai face schimb de cămăşi, îmbrăcăminte, arme), prin consumarea în comun a unei mâncări sfinţite, printr-un jurământ de fidelitate şi printr-un sărut, aceste elemente putând să nu intervină toate deodată în forma dată de înfrăţire. Este clar că înfrăţirea corespunde constituţiei religioase naturale. Însă în fraternizarea creştină, schimbul de sânge şi mâncarea comună sunt substituite de împărtăşirea în comun din Sfintele Daruri, din Sângele lui

Hristos. Iar schimbul de nume este înlocuit de schimbul de cruciulițe care corespunde schimbului de nume de botez. Fraternizarea semi bisericească, semi populară se săvârșește prin schimbul de cruciulițe, prin jurământul de iubire frățească și credincioșie, care au loc la biserică în fața unei icoane, și prin ținerea alternativă în mâini a unei lumânări aprinse în decursul cântării heruvice.

Ritualul *fraternizării bisericești* are diferite variante, însă elementele sale principale sunt următoarele:

1) cei care se înfrățesc vin în biserică în fața analogului pe care se află Crucea și Evanghelia, cel mai în vârstă dintre ei stă în dreapta, iar cel mai tânăr, în stânga;

2) rugăciuni și ectenii pentru ca înfrățiții să fie uniți în dragoste și care le aduc aminte exemple de prietenie din istoria Bisericii;

3) cei ce se înfrățesc sunt legați cu aceeași cingătoare, își pun mâinile pe Evanghelie și li se înmânează lumânarea aprinsă;

4) citirea Apostolului (*I Corinteni* 12, 27 – 13, 8) și a Evangheliei (*Ioan* 17, 18-26);

5) alte rugăciuni și ectenii, asemănătoare celor de la punctul 2;

6) se spune *Tatăl nostru*;

7) cei ce se înfrățesc se împărtășesc cu Sfintele Daruri sfințite anterior din același potir;

8) ținându-se de mâini, înconjoară analogul și cântă troparul „Doamne, caută din cer și vezi...";

9) se sărută unul pe altul;

10) se cântă „Iată acum ce este bun și ce este frumos, decât numai a locui frații împreună" (*Psalmi* 132, 1).

Uneori se face și schimb de cruciulițe; se poate ca acesta să nu fie un element esențial al rânduielii datorită faptului că cei ce se înfrățesc au făcut schimb de cruciulițe înainte de ritual. Alături de împărtășirea în comun, acest schimb este cel mai important aspect ideatic al rânduielii. În primul rând ca semn al purtului reciproc al Crucii celor care se înfrățesc și în al doilea rând ca ritual care îi dă fiecăruia dintre „frații de cruce" o amintire concretă despre renunțarea la sine și despre fidelitatea pentru prietenul său.

Ce reprezintă înfrățirea? N.F. Fedorov, acest spirit profund, vedea în ea ceva de felul liturghiei. „Ritualul înfrățirii, spune el, este o analogie perfectă a liturghiei, se încheie prin împărtășirea cu Sfintele Daruri sfințite dinainte; particularitățile acestui ritual, încingerea celor care se unesc cu o singură cingătoare, înconjurarea analogului în timp ce se cântă «Uită-Te din cer și vezi și cercetează via aceasta pe care a sădit-o dreapta Ta, și o întărește pe ea» nu se utilizează probabil în liturghie pentru că pereții bisericii servesc, s-ar putea spune, drept cingătoare care îi leagă pe toți cei prezenți. Iar soboarele bisericești au sensul unirii pe drumul vieții și în cauza comună."[611] Aceste considerații sunt cât se poate de remarcabile. Dar în legătură cu ele N.F. Fedorov crede că rânduiala înfrățirii s-a detașat din liturghie ca „esență a liturghiei catehumenilor" atunci când viața Bisericii s-a secularizat și când

unirea tuturor oamenilor a început să fie substituită de alianțe particulare[612]. Ne permitem să ne îndoim foarte mult de adevărul acestei minimalizări a rânduielii noastre. Problema e că viața bisericească este antinomică, adică nu se include într-o formulă rațională; și, în privința aceasta, ea nu poate fi redusă nici numai la alianțele particulare, nici numai la unirea generală. Problema constă în faptul că și una, și cealaltă, și particularul, și generalul, care nu pot fi reduși unul la celălalt, sunt la fel de necesari în cadrul ei și sunt uniți în procesul vieții. Astfel, de pildă, cununia (tot un fel de liturghie) este un analog al liturghiei comunitare și nu o desprindere de aceasta, căci e imposibil să ne imaginăm că mai întâi a existat o „căsătorie de grup" și o cununie „generală", iar apoi, o dată cu secularizarea vieții bisericești, a început monogamia. Așa e și cu înfrățirea. Or, după N.F. Fedorov, rezultă că și cununia, printre celelalte taine și ritualuri, ar trebui considerată drept o emanație a liturghiei, drept un produs al descompunerii vieții bisericești comune. Eroarea este evidentă!

De altfel, ideea lui N.F. Fedorov, deși greșit formulată, este justă în sine. Desigur, Fedorov are dreptate: în Biserică nu poate exista nimic care să nu fie general, la fel cum nu poate exista nimic care să nu fie personal. În Biserică nu există *Privatsache*, la fel cum nu există nici „drept" impersonal. Fiecare manifestare a vieții Bisericii, fiind *pan-eclezială* prin semnificația sa, are totuși centrul său, punctul *său particular* de aplicare, în care manifestarea respectivă nu este doar cea mai puternică, ci, calitativ, este și cu totul alta decât în alte locuri. Să luăm, de exemplu, căsătoria.

Căsătoria fiecărui membru al Bisericii este, desigur, o problemă a întregii Biserici universale, dar nu în sensul că toți se căsătoresc împreună, ci în sensul că pentru toți acest eveniment are o anumită valoare spirituală și nu este ceva indiferent pentru toți; soția unui frate nu devine altceva decât *soția unui frate*, și totuși pentru unul ea devine pur și simplu soție, iar pentru ceilalți – soția unui frate. Diferența nu este numai de grad, ci și de calitate, deși ambele sunt bisericești. Astfel, căsătoria implică *doi* oameni într-un mod strâns, cu totul special, un bărbat și o femeie („noi ne cununăm"), și într-un alt mod pe ceilalți membri ai Bisericii („ei se cunună"). Același lucru trebuie spus și despre liturghia comunitară. Ea îi implică într-un mod cu totul particular pe membrii comunității parohiale („noi ne rugăm", „noi ne împărtășim") și într-un alt mod pe ceilalți membri ai Bisericii („ei se roagă", „ei se împărtășesc"). La fel, același fenomen poate cuprinde câteva comunități, o episcopie, o eparhie sau câteva episcopii, adică o biserică locală etc. Dar întotdeauna viața bisericească este de așa natură încât nu poate fi pur și simplu „în general", „nu-i privește pe alții ce facem noi"; ea nu este niciodată doar un „fenomen social", nici doar „Privatsache". Ea este întotdeauna universală și generală prin sensul ei și personală și concretă prin aplicarea și originea ei.

Toate cele spuse sunt valabile și pentru înfrățire. Așa cum, alături de dragostea agapică trebuie să existe, ireductibilă la ea, dar și inseparabilă de ea, dragostea philică, tot așa trebuie să coexiste, ireductibile una la alta, rânduiala liturgică a unirii agapice și cea a unirii philice. Și se înțelege că așa

cum ambele forme de dragoste sunt analoage una alteia, tot analoage trebuie să fie și rânduielile corespunzătoare ale liturghiei comunitare și înfrățirii. Dar fiind analoage, adică fiind construite pe baza unui singur tip, ele nu sunt reciproc deductibile. Acest lucru îl putem compara cu alcătuirea organismului. Mâna este de același tip cu piciorul, sunt analoage, și partea superioară a corpului este analoagă celei inferioare. Totuși, pe lângă mâini avem nevoie și de picioare, iar pe lângă partea superioară a corpului este necesară și cea inferioară. Ele nu numai că nu sunt reciproc substituibile ci, pe deasupra, nu pot trăi normal una fără cealaltă. Principiul general de alcătuire este realizat în elemente particulare, și elementele particulare sunt impregnate de principiul unității. Dar sunt necesare și varietatea concretă, și tipul unificator de alcătuire. Așa este și în viața Bisericii: principiul general *dragostea* nu trăiește doar agapic, ci și philic și își creează o formă care nu este doar liturghia comunitară, ci și înfrățirea dintre prieteni.

Dar se ridică în mod firesc o întrebare: ce forță garantează că niște manifestări eterogene nu se confundă? Ce menține echilibrul între principiul particularului și cel al generalului? Ce activitate spirituală, fără să împiedice fenomenele particulare philice, să fie pan-ecleziale, le conservă în același timp particularitatea? Fără îndoială că trebuie să existe o asemenea forță, altfel n-ar exista echilibrul spiritual al Bisericii. Acest lucru rezultă clar din exemple. Astfel, dacă soția unui frate *trebuie* să fie pentru oricine soția unui *frate* și nu soția oricui, atunci trebuie să existe o anume activitate spirituală care o pune în raporturi cu totul speciale cu soțul ei și îi asigură în mod constant caracterul particular.

La fel, dacă pentru toți membrii Bisericii prietenul unui frate *trebuie* să fie prietenul unui frate, dar *numai* prietenul unui *frate*, și nu pur și simplu prietenul oricui, atunci trebuie să existe în mod necesar o forță care alcătuiește și menține individualitatea alianței prietenești. Alături de forța unificatoare, care duce dincolo de limita unei existențe individuale, trebuie să existe și o forță separatoare, care creează o limită pentru ceea ce este difuz și impersonal. Alături de forța centrifugă trebuie să existe și forța centripetă. Această forță este gelozia și ea duce la izolare, separare, limitare, departajare. Dacă gelozia nu ar exista, n-ar exista nici viața concretă a Bisericii cu alcătuirea ei determinată, n-ar exista decât o amestecătură protestantă, anarhistă, comunistă, tolstoistă a toate în toate, adică ceva total informm, un haos. Forța geloziei este vie și în prietenie, și în căsătorie, și în comunitatea parohială, și în mănăstirea chinovie, pretutindeni[815]. Peste tot legăturile trebuie să fie definite și alianțele trebuie să fie constante, fie că este vorba de relații cu prietenul, cu soția, cu starețul, cu pastorul, cu episcopul, cu mitropolitul sau patriarhul, adică peste tot nu trebuie să fie numai dragostea, ci și gelozia față de prieten, de soție, de enoriași, de frați, de eparhie, de biserica locală. Acum e necesar să aprofundăm această noțiune, atât de importantă și, de regulă, atât de puțin studiată.

Mersus ut emergam. Mă scufund ca să ies la suprafață.

XIII. Scrisoarea a XII-a: *Gelozia*

Mi se pare neîndoielnic faptul că studiul dragostei în general și al prieteniei în particular, în ceea ce au ele concret și vital, ridică aproape inevitabil problema unui fenomen foarte strâns legat de ele: *gelozia*. E prea puțin probabil să existe vreo ambiguitate în privința faptului că această problemă iese în prim plan datorită importanței sale. Cred însă că majoritatea gânditorilor nu țin suficient cont de importanța ei *teoretică*: în literatura filozofică noțiunea de gelozie este neglijată și doar foarte rar este avută în vedere. Iată de ce mi se pare necesar să aprofundăm mai bine noțiunea de gelozie. Presupun că, pe baza celor spuse la sfârșitul scrisorii precedente, această precizare a noțiunii de gelozie servește și pentru elucidarea noțiunilor de prietenie și dragoste.

Deci ce este gelozia?

În accepțiunea curentă, *intelectuală*, gelozia este înțeleasă ca un viciu rău, cel puțin ca un defect moral indubitabil, ceva infamant și ridicol. Intelectualitatea obișnuiește să vadă la baza geloziei și mândria, și vanitatea, și amorul propriu, și suspiciunea, și neîncrederea, și susceptibilitatea, într-un cuvânt, orice altceva decât un avantaj moral oarecare[816]. Această atitudine față de gelozie a caracterizat mai ales secolul care a fost preponderent revoluționar și intelectual, adică secolul al XVIII-lea, și gelozia este condamnată mai ales în locul unde rațiunea secolului Luminilor a prevalat cu cea mai mare intoleranță: în Paris.

„Mândria și vanitatea face geloși tot atâția oameni ca și gelozia", a spus Boiste. „Dragostea geloșilor seamănă cu ura", mărturisește Molière. „Gelozia provine mai mult din vanitate decât din dragoste", recunoaște Mme de Staël. „În gelozie este mai des amor propriu decât dragoste", indică La Rochefoucauld. „Gelozia grosieră înseamnă neîncredere față de obiectul

iubirii. Gelozia delicată înseamnă neîncredere față de sine", raționează un oarecare. „Cei mai geloși dintre toți amanții sunt cei care iubesc gloria", observă Trublet. „Gelosul este un copil care se sperie de monștrii creați de imaginație în întuneric", crede Boiste. „Gelosul își petrece viața în căutarea secretului a cărui dezlegare îi distruge bunăstarea", remarcă Oxenstirn. Schleiermacher sau Grillparzer îmbracă această idee într-un joc de cuvinte: „*Die Eifersucht mit Eifer sucht, was Leiden schafft*"[715]. În traducere: „gelozia caută cu zel ceea ce aduce suferința", adică „ceea ce e patimă", deoarece în rostire se aude „*Leidenschaft*", calamburul poate fi redat aproximativ prin „gelozia caută cu zel ceea ce este patimă". „Dintre bolile minții, gelozia este cea care are drept hrană cea mai mare parte a lucrurilor și drept leac pe cele mai puține", definește Noël. „Gelozia are ochi de linx", spune Bellamy. „De aceea dragostea și gelozia sunt incompatibile". „Când amorul propriu domină gelozia, dragostea și-a pierdut puterea", afirmă Lengret. „Gelozia stinge dragostea la fel cum cenușa stinge focul", scrie regina de Navarra. „Pasiunile puternice sunt mai presus de gelozie", spune La Rochefoucauld[716].

Această interpretare a geloziei, oarecum vagă și cotidiană, și-a găsit o formă precisă și motivată psihologic în definiția răspicată a geloziei dată de Baruch Spinoza: *Dragostea plină de ură față de obiectul iubit și de invidie pentru cel care se bucură de dragostea acestuia este*, după Spinoza, *gelozie*. Aici Spinoza utilizează foarte potrivit imaginea amestecului a două lichide, când ele, pătrunzând unul în celălalt, se unduiesc și devin tulburi, ceea ce este desemnat prin termenul *fluctuatio*. Așa este și în cazul geloziei: dragostea și ura, amestecându-se, formează *fluctuatio*, „unduirea" sufletului și, în consecință, conștiința devine tulbure și netransparentă.

După Spinoza, gelozia este chiar această „unduire" a sufletului, generată de acțiunea simultană a dragostei și urii, acompaniate de ideea celuilalt pe care sufletul îl invidiază. „*Hoc odium erga rem amatam Invidiae junctum Zelotypia vocatur, quae proinde nihil aliud est, quam animi fluctuatio orta ex Amore et Odio simul, concomitante idea alterius, cui invidetur*"[717].

Iată raționamentul care îl conduce pe Spinoza la definiția sa clasică a geloziei.

Dragostea, spune el, tinde spre reciprocitate, mai mult, spre reciprocitatea perfectă. Orice diminuare și orice prejudiciu resimțite de noi în această privință le resimțim ca o înjosire a noastră, adică ne provoacă cea mai mare durere. O dragoste perfect reciprocă este una care ne absoarbe cu totul; vrem s-o posedăm din plin: ea e fericirea noastră supremă, pe care nu vrem s-o împărțim cu nimeni și nu vrem să-i dăm nimănui din ea. Dacă ființa iubită iubește pe altcineva mai mult decât pe noi, atunci ne simțim infinit de nefericiți. Cauza nefericirii noastre este obiectul urii noastre; prin urmare, îl vom urî pe cel iubit pentru că ne frustrează de reciprocitatea sa, și îl vom invidia pe cel care se bucură de această reciprocitate. Așa apare dragostea care urăște și invidiază concomitent, gelozia. Această pasiune este deosebit de puternică dacă pe fericirea noastră a pus stăpânire altcineva, și cu cât mai mare a fost fericirea, cu atât mai tare se va aprinde gelozia, încât, dacă nu

o va potoli o altă forță, va face întuneric în tot sufletul nostru: ura pentru obiectul iubit este cu atât mai puternică cu cât dragostea inițială a fost mai mare[718].

Iată teoremele principale în această privință[719]:

Prop. XXXV. *Si quis imaginatur rem amatam eodem vel arctiore vinculo Amicitiae quo ipse eadem solus potiebatur, alium sibi jungere, Odio erga ipsam afficiebatur et illi alteri invidebit.* Dacă cineva își imaginează că lucrul iubit de el se află cu altcineva într-o prietenie la fel de strânsă sau chiar mai strânsă decât aceea prin care el îl poseda singur, atunci pe el pune stăpânire ura pentru lucrul pe care îl iubește și invidia pentru celălalt.

Prop. XXXVI. *Qui rei, quam semel delectatus est, recordatur, cupit eadem cum iisdem potiri circumstantiis, ac cum primo ipsa delectatus est.* Cine-și amintește un lucru care l-a delectat cândva, vrea să-l posede în aceeași împrejurare cum a fost atunci când s-a delectat cu el pentru prima dată".

Prop. XXXVII. *Cupiditas, quae prae Tristitia vel Laetitia, prae que Odio vel Amore oritur, eo est major, quo affectus major est.* Dorința care apare ca urmare a nemulțumirii sau mulțumirii, a urii sau a dragostei este cu atât mai mare cu cât aceste afecte sunt mai puternice".

Prop. XXXVIII. *Si quis rem amatam odio habere inceperit, ita ut Amor plane aboleatur, eandem majore odio, ex pari causa, prosequetur, quam si ipsam nunquam amavisset, et eo majori quo Amor antea major fuerat.* Dacă cineva a început să urască lucrul pe care îl iubește, așa încât dragostea se distruge cu totul, atunci, ca urmare a aceleiași cauze, el va nutri față de acesta o ură mai mare decât dacă nu l-ar fi iubit niciodată și ura va fi cu atât mai mare cu cât mai mare i-a fost dragostea".

Conform înțelegerii curente, gelozia este o diformă tumoare dăunătoare pentru dragoste: cauzele geloziei sunt străine de esența dragostei și de aceea gelozia este de regulă recunoscută drept ceva ce trebuie eliminat din dragoste. Spinoza stabilește o legătură mai intimă între dragoste și gelozie: pentru el, gelozia nu este un companion întâmplător al iubirii, ci este *umbra* ei fidelă, care apare pe ecranul vieții sufletești de fiecare dată când dragostea este iluminată de trădarea celui iubit, sau, mai exact, gelozia este, după Spinoza, echivalentul necesar al dragostei, care apare atunci când relațiile se deteriorează. Dragostea nu *dispare*, ci se *transformă* în gelozie. Totuși și aici, pe terenul analizei lui Spinoza, poate fi concepută o dragoste fără gelozie: în cazul reciprocității depline, așa că gelozia, deși psihologic necesară în anumite condiții, primește din punctul de vedere al lui Spinoza o apreciere negativă, ca *animi fluctuatio*, ca întunecare a conștiinței, ca pasiune nepotolită. Pentru Spinoza, gelozia în dragoste nu este dragoste, și de aceea, ca *eterogenă* dragostei, ca ne-dragoste, intr-un raport de cauzalitate, într-un raport de echivalență, gelozia este condamnabilă. Astfel, și Spinoza, în concluzie, rămâne la accepțiunea comună a geloziei. De ce s-a întâmplat așa?

Pentru a răspunde la întrebarea pusă, să ne amintim caracterul inanimat și concret, reificat, al întregii filozofii a lui Spinoza. Neavând categoria persoanei, Spinoza nu poate distinge între *dragostea pentru o persoană* și *atracția pentru un lucru*; confundă dragostea cu râvnirea sau, mai bine zis, celei dintâi i-o substituie pe cea de-a doua. Peste tot la el, citim impersonalul *res amata*, pe care ar trebui să-l traducem prin „lucrul râvnit", căci un lucru nu poate fi iubit, da, *res amata*, dar nicăieri nu se vorbește de o *persoană* iubită,

căci numai unei persoane i se poate aplica epitetul „iubită". Ce-i drept, în societatea contemporană, se poate adeseori auzi ceva de genul „dulceața iubită", „a iubi trabucurile", „a îndrăgit cărțile de joc" etc., dar pentru orice om sănătos e clar că este vorba sau de o perversiune și de o întunecare a conștiinței, sau de un abuz de limbaj. „Dulceața", „trabucurile", „cărțile de joc" etc. nu pot fi iubite, ele pot fi doar dorite. Totuși, ceea ce apare în corelație cu dorința este ura însoțită de invidie; de aceea la Spinoza, în noțiunea inițială de dragoste, primește un asemenea accent această combinație condamnabilă a urii cu invidia. Dar, așa cum dragostea nu este dorință neînfrânată, la fel și ura combinată cu invidia nu înseamnă gelozie, deși, într-adevăr, cea din urmă ține de ceea ce Spinoza înțelege prin gelozie, așa cum iubirea veritabilă se raportează la dorință. Pentru a înțelege gelozia în propria ei natură, trebuie s-o punem într-o legătură mai strânsă cu dragostea, s-o introducem în însuși miezul dragostei și, după ce am sublimat natura *personală* a dragostei, să descoperim că *gelozia este dragostea însăși*, dar în „alteritatea" ei; trebuie să vedem că *gelozia este condiția necesară și aspectul indispensabil al dragostei, dar ea e îndreptată spre durere, așa încât cine ar dori să distrugă gelozia ar distruge și iubirea*. La fel, în dorința neînfrânată, ura este întotdeauna combinată cu invidia.

Pentru a arăta acest lucru, trebuie în primul rând să absolvim gelozia de atitudinea de condamnare care o apasă. Gelozia a fost de atâtea ori confundată cu anumite forme nepotrivite prin care se manifestă, încât înseși cuvintele „gelozie", „a gelozi", ca să nu mai vorbim de „gelos", au devenit peiorative.

Și totuși, a vedea în suspiciune, în amorul propriu meschin, în neîncredere, în răutate, în ura combinată cu invidia etc. esența geloziei e la fel de incorect ca și a presupune că esența dragostei se află în refuzul libertății, în părtinire, nedreptate, la fel cum nici esența justiției nu poate fi găsită în răceala, în asprimea inimii, în duritatea și cruzimea ei. Suspiciunea, ura combinată cu invidia etc. sunt *manifestări* rele, nepotrivite, egoiste ale geloziei, care iau naștere din confundarea dragostei cu dorința. Totuși, două *serii* de date istorice fac aluzie la faptul că gelozia nu este condamnabilă și chiar la faptul că ea este pozitivă și legitimă. Într-adevăr, în primul rând, poporul cu cea mai curată conștiință de Dumnezeu, alesul popor evreu, care a știut cel mai clar și a înțeles dragostea lui Dumnezeu, susține cu insistență, permanent, fără ezitare, că *Dumnezeu este gelos*. Întreaga Biblie este țesută și impregnată de gelozia lui Dumnezeu, și este imposibil să nu ținem cont de acest lucru. Apoi, în al doilea rând, poporul celei mai pure umanități, genialul popor elin, care a știut și a înțeles cel mai bine dragostea umană în toate formele ei, are ca trăsătură principală iarăși gelozia, care îi este caracteristică și inseparabilă. Fr. Nietzsche, în notele sale de meditație intitulate *Suntem filologi*, printre cele trei „puncte alese din Antichitate" vizează pentru tratare „înnobilarea geloziei: Grecii sunt poporul cel mai gelos"[820]. Cred că nici de asta nu putem să nu ținem cont. Dacă geniul cel mai clar și credința cea mai pură ne arată că gelozia este o forță pozitivă și necesară în ființa iubirii, atât în cea umană, cât și în cea dumnezeiască, înseamnă că așa este și că ea e cu totul altceva decât pasiunile colaterale care o însoțesc.

Dar atunci ce este însăși gelozia? Este unul dintre elementele dragostei, baza ei, fundalul dragostei, noaptea primară în care strălucește raza dragostei. Dragostea este alegere liberă dintre multe persoane: eul, printr-un act de autodeterminare interioară, alege una și cu ea, una dintre atâtea, stabilește o relație ca și cum ar fi unică, se atașează sufletește de ea. Pe ea, care este obișnuită, eul vrea s-o vadă ca neobișnuită; pe ea, care este cenușie, eul vrea s-o ia drept sărbătorească; pe ea, care este una de toate zilele, eul o vede ca pe o solemnitate. Ea se află în mulțime, însă eul o cheamă din piața publică și o duce în camera împodobită a inimii sale. Și îi desenează imaginea pe un câmp cizelat în aur[821]. Și este drept, deoarece această imagine nu este caricatura pe care oamenii o desenează în majoritatea cazurilor, nu este nici măcar un portret pictat de înțelepți. Este imaginea imaginii lui Dumnezeu, este o icoană. Eul, încălcând „justețea" legii identității, printr-un act metafizic de autodeterminare, prin întreaga sa ființă (nu prin rațiune) decide să vadă în persoana aleasă (una dintre multe altele) una excepțională, ieșită din comun, într-un cuvânt, în raport cu aleasa sa, își modifică sinele astfel încât persoana respectivă devine pentru el *tu*. Repet că prietenia este *exclusivă*, așa cum exclusivă este și dragostea *conjugală*. „Poli" este semnul imperfecțiunii obiectului dragostei ca atare, simptomul nedesăvârșirii lui tu ca tu. Și poligamia, și polifilia sunt false în idee și inevitabil trebuie să se transforme în ceva *personal*, prima în monogamie, a doua în monofilie, sau să se descompună și să putrezească, prima în raport cu pofta carnală, cealaltă în raport cu propriul interes, adică din semipersonale ele trebuie să devină concrete. „Nu se poate", spune Aristotel[822], „nu se poate să le fii prieten multora, având în vedere prietenia perfectă, așa cum nu se poate să fii în același timp îndrăgostit de mulți. O asemenea prietenie pare o perfecțiune și ca atare nu poate fi îndreptată decât spre un singur om. πολλοῖς δ' εἶναι φίλον κατὰ τὴν τελείαν φιλίαν οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ' ἐρᾶν πολλῶν ἅμα· ἔοικε γὰρ ὑπερβολῇ, τὸ τοιοῦτο δὲ πρὸς ἕνα πέφυκε γίνεσθαι."

Însă, chiar dacă am spune aici că asemenea „tu" iubiți sunt „mulți", totuși, în iubire, raportul cu *fiecare este ca și cum* ar fi cu unul singur. Orice dragoste are prin esență o forță selectivă, este *dilectio*, și de aceea cel iubit este întotdeauna alesul, unicul. Tocmai în aceasta constă *natura personală a dragostei*, fără de care am avea de-a face cu *pofta* concretă și am fi indiferenți când lucrul râvnit ar fi înlocuit cu un altul identic. Exigența identității numerice a persoanei iubite, chiar în absența identității generice, indiciale, adică fidelitatea față de o persoană și atunci când aceasta *se schimbă*[823], caracterizează dragostea și, totodată, *încălcarea* de către ea a legii identității, în timp ce exigența identității generice, indiciale a lucrului râvnit (chiar când nu se manifestă interes pentru identitatea numerică, chiar când aceasta nu este înțeleasă) și *respectarea* legii identității caracterizează pofta. Conștiința unicității, iată condiția dragostei, chiar și în manifestările ei cele mai imperfecte; mai mult, chiar și pentru iluzia dragostei este necesară dacă nu unicitatea, măcar iluzia de unicitate, de irepetabilitate, de excepțional, chiar dacă cel care iubește își închipuie că ființa iubită este unică, având tot atât de puține motive ca oricare primă dragoste care se imaginează drept unică în lume și în istorie, ca oricare urmaș și comentator „unic și legitim" al lui Kant,

care cade în eroarea de a-și imagina că este singurul, în sfârșit, la fel cum *Unicul* lui Stirner se afirmă, greșit, drept unic. Altfel, însăși iluzia de dragoste devine absolut imposibilă și relațiile nu vor fi decât interes, murdărie și moarte. Însăși ideea de înlocuire a unei persoane cu alta, care admite *mutatis mutandis*, adică *relativitatea*, este o idee păcătoasă, care duce la moarte.

Printr-un act incomprehensibil de alegere, persoana devine unică, este chemată la rangul înalt, regal, de „tu". Ea a consimțit să fie aleasă. A spus „da" și și-a pus pe frunte coroana măreției. Ce vrea eul acum? Un singur lucru: ceea ce a dorit dragostea sa. Eul își afirmă actul dragostei drept etern ca valoare și deci pretinde rămânerea, permanența lui. Această afirmare lăuntrică se exprimă în *gelozie* sau în zelul de a încarna în timp actul etern de alegere a iubitului „tu". Eul vrea ca „tu" să nu-i pună piedici în dragostea sa, adică, în raport cu el, să fie într-adevăr „tu". Iubitul „tu" se poate comporta ca și cum ar fi unic, poate să nu coboare de pe piedestalul excepției, singularității alegerii. N-are importanță dacă „tu" este cel mai banal în mulțime și pentru mulțime. Dar pentru eu, pentru cel care a ales, el va fi anume „tu" și nimic altceva decât „tu"; altfel este imposibilă însăși dragostea, altfel nu se poate încarna în timp însuși actul de alegere. Altfel „timpul" dragostei nu va fi „*imaginea mobilă a veșniciei*"[824] a alegerii. În raport cu eul, „tu" trebuie să se comporte ca „tu", nu ca unul dintre mulții alții, trebuie să aibă pe cap coroana regală, nu o scufie de noapte. Conștiința necesității acestui comportament din partea lui „tu", pentru ca dragostea sa fie posibilă, atrage după sine dorința de a realiza acest statut de persoană aleasă și apoi de a-l afirma și garanta. Toate acestea la un loc reprezintă gelozia.

Dar dacă „tu" nu dorește așa ceva? Dacă „tu" își încalcă cu obstinație rangul și poziția înaltă, pe care le-a acceptat în mod liber? Dacă, după ce a spus „da" atunci când i s-a propus o nouă *esență*, cea de „tu", dacă din frivolitate, din încăpățânare sau din deficit de sinceritate în acceptarea înaltului destin, arată prin *viața* sa că, pentru el, eul nu este „eu"? Dacă, dorind să fie „tu", nu vrea să recunoască eul drept „eu"? Atunci eul nu poate rămâne fără *reacție*. Această reacție este manifestarea geloziei, a geloziei pentru dragostea *sa*, adică grija pentru neprihănirea, pentru autenticitatea, în sfârșit, pentru conservarea dragostei sale. Faptul că pretinde acest lucru de la „tu" în numele posibilității înseși a dragostei atrage după sine dorința de a realiza acest statut de ales, de a-l consolida și de a-l proteja. Toate acestea, repet, la un loc, reprezintă gelozia. Una din două: Sau „tu" trebuie *să recunoască* această reacție față de sine, această luptă pentru dragoste și să se schimbe, sau trebuie *să renunțe* la rangul său, să recunoască sincer că nu este decât o persoană obișnuită, să coboare de pe tron și să se întoarcă în mulțimea cenușie, să revină din triumf la cotidian. Eul nu poate să iubească și să nu fie gelos, adică să nu încerce a-l face „tu", atunci când „tu" încetează de fapt a mai fi „tu". De aceea, dacă nu i se recunoaște dreptul și datoria de a fi gelos, nu-i mai rămâne decât să-l coboare pe „tu" de pe tron. Eul trebuie să-l dea pe „tu" uitării, să nu-l mai iubească, deoarece numai așa îl poate scuti pe „tu" de *exigența iubirii reciproce*. Dar „tu" s-a contopit cu eul, a devenit o parte a acestuia. A înceta să iubești înseamnă se te frustrezi de o parte din tine.

A uita înseamnă să tai din tine o bucățică de carne vie. Așa se și întâmplă când, respectând libertatea altuia, ești nevoit să-ți smulgi din piept, o dată cu dragostea, și inima.

Dragostea este nemărginită; n-o limitează nici locul, nici timpul, ea este universală. Dar această universalitate a dragostei nu numai că nu exclude, ci chiar presupune singularitatea, exclusivitatea, izolarea[825]. Căci dragostea are drept rădăcină sfințenia sufletului și este posibilă doar în măsura în care această sfințenie este vie. A proteja mărgăritarul sufletului înseamnă a proteja însăși dragostea; nepăsarea față de propria sfințenie înseamnă nepăsarea față de dragoste. Dragostea nu este doar universală, ci și limitată, nu este doar nemărginită, ci și circumscrisă. Cuvântul pe care Dumnezeu l-a spus în legătură cu aceasta nu mai este acceptat acum, fiind considerat dur și crud. Dar cel mai remarcabil e că în «cartea tuturor cărților», în Evanghelie, el urmează *imediat* după cuvântul privitor la faptul că nu trebuie să ne judecăm aproapele și după parabola despre bârna și paiul din ochi: „Fățarnice, scoate întâi bârna din ochiul tău și atunci vei vedea să scoți paiul din ochiul fratelui tău" (*Matei* 7, 5). Și iată gândul antitetic, în care un ascuțiș parcă ar fi îndreptat împotriva altui ascuțiș: „Nu dați cele sfinte câinilor, nici nu aruncați mărgăritarele voastre înaintea porcilor, ca nu cumva să le calce în picioare și, întorcându-se, să vă sfâșie pe voi" (*Matei* 7, 6). Parcă lămurind această sentință, cuviosul Serafim din Sarov ne învață: „Ce ai mai bun în inimă nu trebuie să dezvăluiești dacă nu e nevoie, nu-ți deschide în toate tainele inimii tale"[826].

Deci pe de o parte, „nu judeca", iar pe de alta parte ia-i drept „câini și porci" pe cei care nu sunt demni să le descoperi tainele inimii. Mai bine dezvăluie-le câtorva aleși, pe care i-ai scos din turma porcilor. Este o antinomie aproximativ egală cu antinomia dragoste-gelozie.

Pentru a explica (deși doar aproximativ) cele spuse, voi mai cita câteva fragmente din jurnalul din care am citat și mai sus[827]. Este consemnarea unei discuții reale sau imaginare cu prietenul.

– Te comporți în cutare și cutare fel. Te ascunzi, o faci pe misteriosul, dorești să fii total independent; mărturisirea, a ta și a prietenului, te împovărează.

– Da, însă nu știi că *întotdeauna* și *pretutindeni* mă port așa?

– Cu toate că nu e tocmai adevărat și nici pe departe nu ești așa întotdeauna și pretutindeni, pentru mine nu-i un răspuns chiar dacă ar fi cum spui. «Prietenia» este prietenie tocmai pentru că ceva nu se transmite de la celălalt, iar celuilalt i se transmite ceva de la mine. «Relațiile» sunt relații tocmai pentru că ele îl relaționează pe cineva cu altcineva, adică cu celălalt, îl fac să iasă din închiderea în sine a egoismului și din îngustimea minții, pentru că ele «lărgesc existența» persoanei, după cum spunea Spinoza.

– Pricepe că dacă firea, natura mea sunt așa...

– Și ce-i cu asta? Natura fiecăruia e așa, egoistă și îngustă. Dar prietenia este cea care dă curs afluxului unei noi realități. Prietenia ne este dată ca să nu fim «eunuci cu inima rece», căci eunucismul inimii e cel mai rău dintre vicii, e cel mai îngrozitor lucru care i se poate întâmpla unui om.

– Dar dacă eu sunt întotdeauna «intim»?

– În dragoste, persoana noastră încetează a mai fi ca «întotdeauna», ca «pretutindeni», ca și «cu toți». Bătrânețea, decrepitudinea sufletului trec. Sufletul se înnoiește și întinerește.

– Dar noi nu avem nici un fel de relații? Doar trăim cumva.

– Asta-i problema «cumva». Dacă nu există relațiile despre care ți-am vorbit, dacă «relațiile» nu relaționează pe nimeni și «legăturile» nu leagă pe nimeni, atunci ele nu există deloc, nici persoanele nu se află în prietenie, una în cealaltă, ci sunt în ele însele și independente; se află în dragostea de sine. Dacă rămâi cu mine așa cum rămâi «cu toți», asta demonstrează cel mai bine că nu cunoști nici prietenia, nici relațiile, nici legăturile...

Înțelege că nu dragostea sau nedragostea ta o vreau, nu prietenia sau ura, ci vreau pur și simplu ceva determinat, ca să știu dacă merită să mă epuizez și să-mi cheltuiesc puterile pe acest ogor al prieteniei, sperând măcar într-o recoltă îndepărtată, sau trebuie să renunț de la bun început la speranța într-un viitor mai bun, să abandonez ogorul steril, pietros și să mă ocup atunci de treburile «mele». Dar tu ești surd, «privind indiferent binele și răul». Încă mult o s-o mai ții așa?

O inimă rănită de prieten nu poate fi lecuită cu nimic, numai Timpul și Moartea o vor vindeca. Dar Timpul îi curăța rănile îndepărtând și partea bolnavă a inimii, mortificând-o parțial, iar Moartea distruge omul în totalitate. Deci atâta timp cât omul trăiește, rănile pe care i le-a pricinuit prietenia sunt nevindecate și dureroase. Și va umbla cu ele ca să le arate Judecătorului Veșnic.

Vezi parabola Domnului despre cei „chemați" și cei „aleși" (*Matei* 22, 2-14; *Luca* 14, 16-24). Câtă tainică amărăciune, câtă amărăciune nemărginită și durere a unei inimi rănite în însăși dragostea ei! Erau cei iubiți, cei chemați, cei pe care însuși Dumnezeu era gelos, cărora El le-a făcut totul, le-a făcut ceea ce nu a mai făcut pentru un altul, un alt popor... și? Ei nu vor să fie aleși, nu vor nici măcar să fie delicați, să răspundă la chemarea Dragostei care le dă darul Său suprem, făcând din ei prietenii Săi. Rămân indiferenți la dragostea Dragostei. Și atunci: „Ieși îndată în piețele și ulițele cetății și pe săraci și pe neputincioși și pe orbi și pe șchiopi adu-i aici". Iar când a mai rămas încă loc: „Ieși la drumuri și la garduri și silește să intre, ca să mi se umple casa" (*Luca* 14, 21-23). Ospățul dragostei pe care nu a avut cui să-l ofere, care fusese pregătit pentru oamenii dragi inimii, a fost dat trecătorilor de pe uliță!

În prietenie trebuie să faci totul pentru a depăși zidul ce se înalță între inimile oamenilor. Necruțându-ți puterile, trebuie să lupți pentru comunicare până la sudoare, până la sângele mucenicesc, până la moarte. Trebuie să-ți dai viața pentru prietenii tăi, căci primul lucru pe care trebuie să-l faci e să-i eliberezi din nesinceritate, din răceală, din închidere în sine. Dar există, se întâmplă să fie o limită peste care nu poți trece. Există un zid pe care nu-l poți sparge nici cu fruntea, nici cu berbecele. Și când ai ajuns la această limită, când te afli chiar lângă acest zid, trebuie să pleci. Cu durere de inimă, trebuie să smulgi sentimentul din tine, chiar rupând o bucată din carnea ta vie; trebuie să te debarasezi de ceea ce e imposibil și e imposibil să-i arăți altuia că imposibilul, adică dragostea, este posibil. Însuși Mântuitorul lumii, când a ajuns la această limită, de la care era clar că

poporul ales nu poate fi impresionat cu dragostea Sa, S-a întors: „Ierusalime, Ierusalime, care omori pe prooroci și cu pietre ucizi pe cei trimiși la tine, de câte ori am vrut să adun pe fiii tăi, după cum adună pasărea puii săi sub aripi, dar nu ați voit. Iată, casa voastră vi se lasă pustie" (*Matei* 23, 37-38).

Analiza noțiunii de gelozie pe care am efectuat-o demonstrează profunda legătură a ei cu depășirea legii identității, cu această bază esențială a rațiunii. Se înțelege de aici de ce gelozia, chiar și în manifestările ei cele mai candide, atrage privirea piezișă a relei voințe din partea rațiunii, de ce „bunul simț" și fiica bună a acestuia, ironia, o vorbesc de rău cu atâta plăcere, chiar și atunci când gelozia este luată *in abstracto*, în principiu. Atât dragostea, cât și gelozia, cealaltă dragoste, luptă cu rațiunea și, prin presiunea lor, taie o breșă în partea sa principală, în legea identității. Și în acest sens, gelozia este profund injustă. Dacă nesăbuința geloziei atrage asupra ei condamnarea intelectului, care o ia drept „absurditate", atunci această injustiție a geloziei, la rândul ei, suscită o apreciere iritată din partea eticii, care o consideră ceva „imoral". Iată încă o cauză, în virtutea căreia noțiunea de gelozie rămâne obscură.

Datele etimologiei confirmă concluziile la care ne-a condus analiza metafizică a noțiunii de gelozie. Noțiunea de gelozie, *revnost*, în limba rusă[626], în direcția ei principală, se caracterizează ca putere, ca forță, ca încordare, și câtuși de puțin ca spaimă sau ură, sau invidie. Unii cercetători pun în legătură cuvântul *rev-ni-v* (gelos) și derivatele sale *rev-no-va-t* (a gelozi), *rev-n-ost* (gelozie) cu latinescul *riv-al-is*, *riv-in-us* (rival) și cuvintele franțuzești *riv-al*, *riv-al-is-er*, *riv-al-it-e*. Dar, chiar dacă este așa, rămâne totuși neclar care este sensul rădăcinii acestui cuvânt. Răspunsul la această întrebare nu este dificil. *Rev-n-iv*, prin forma sa slavonă рьв-ьн-на-ъ, este pus în legătură cu aceeași rădăcină ca și cuvintele *rv-en-i-e*, *rev-n-ost-n-ii*, *rev-n-i-tel* (zel, zelos, zelator), căci pentru acestea derivatele slavone vor fi рьв-ен-и-е, рьв-н-и-ть, adică *lutta*, luptă. Probabil *revnost* înseamnă același lucru ca și *rvenie*, *revntvîi*, ca și *revnitel*, *revnovat*, ca și *rvat* (a rupe) sau, mai curând, *rvat-sia* (a combate). Cuvintele sârbești *rv-a-ti*, *rva-a-ti se* au sensul de *entu*, *certare*. Aici se fac corelații cu cuvintele sanscrite *ar-v-an* (care fuge repede, precipitat), *aurva* (sprinten, rapid, călare), cu cele grecești ὀρεFovτο (ei s-au grabit), ὀ-ρου-ει (a se grăbi, a se avânta), cu latinescul *ru-i-t*, cu vechiul saxon *orr* (rapid, gata, călare).

Atât „a avea gelozie", cât și „a avea zel" în rusă, semnifică prin rădăcina doar prezența puterii, a forței, a rapidității, reprezentând contrariul moleșelii, indolenței, slăbiciunii. Iată de ce *revnovat* se întrebuințează adesea cu sensul de „a se avânta cu putere, cu energie spre ceva", „a fi energic în ceva". După V. Dal, *revnovat cego* sau *porevnovat' cego* (a fi zelos de ceva) înseamnă „a se zbate din răsputeri", „a tinde cu zel spre ceva". Astfel, se spune: „*revnuiu znania, revnuiu nebesnogo țarstva, revnuite darovanii bol'șih*" (râvnesc după cunoștințe, râvnesc împărăția cerului, râvniți la daruri mai mari). *Revnovat' komu, cemu* (a fi gelos pe cineva, pe ceva) înseamnă „a rivaliza, a imita, a urma sau a se avânta în fugă, nerămânând în urmă". Astfel, Lomonosov a utilizat

expresia „*revnuite našemu primeru*" (urmați-ne cu zel exemplul). La fel se spune „*ja vsegda revnoval uspeham ego*" (am fost întotdeauna gelos pe succesele lui). De aici putem trage deci concluzia că *revnost* (gelozie) înseamnă în primul rând, cum arată V. Dal, „ardoare, avânt" și chiar cu precădere „pentru ceva"; în acest sens se spune „*revnost po slujbe*" (zel la serviciu), „*revnost k slujbe*" (zel pentru serviciu), „*revnost ne po razumu*" (zel mai mult decât minte). Totodată *revnostnîi* înseamnă „cel mai ardent, mai harnic, mai grijuliu, devotat lucrului său din tot sufletul"; așa este expresia „*revnostnîi pobornik pravdî*" (campion ardent al adevărului)[829]

La fel și grecescul ζῆλος, în forma dorică ζᾶλος, are drept semnificație proprie „înfocare, osârdie, *ardeur, zèle*"[830], apoi „rivalitate, ură, *rivalité, haine*" și, în sfârșit, numai „gelozie, *jalousie*", adică gelozie, așa cum o concepe limbajul intelectualist și cum nu o înțelege câtuși de puțin nici un popor. Conform acestui limbaj, verbul ζηλόω înseamnă „a căuta cu ardoare, a dori puternic, *rechercher avec ardeur, envier*". În ce privește etimologia acestor cuvinte, dispunem de o asemenea abundență de ipoteze diferite și, în plus, artificiale, încât ar fi riscant să spunem ceva cu pretenție de exactitate[831]. Putem indica doar că, după Prellwitz, cuvântul ζῆλος provine din rădăcina *jâ*, adică, propriu-zis, din „a fi zelos, *heftig sein*", la fel ca și verbul ζητέω „a căuta, a încerca cu obstinație".

Limba latină, în cazul de față, nu ne oferă nimic nou: cuvântul *zelotypia*, gelozie, este împrumutat din greacă și, prin urmare, provine din ζῆλος.

În sfârșit, în limba ebraică veche, atât zel, *Eifer*, cât și gelozie, *Eifersucht*, sunt exprimate printr-un singur cuvânt, și anume prin קִנְאָה *qine'ah*, care provine din rădăcina semitică comună קנא *qn*. Această rădăcină alcătuită din trei litere nu conține câtuși de puțin nuanța de gelozie intelectuală; astfel, în limba arabă, are semnificația de „a deveni foarte roșu, *hochrot werden*", în cea siriană, „a fi de culoare închisă, *dunkelfarbig sein*". De aici deja în ebraică și în celelalte limbi semitice, rădăcina קנא *qn* semnifică „a fi gelos, pasionat". Însuși cuvântul קִנְאָה *qine'ah* înseamnă în primul rând pasiunea iubirii combinată cu gelozie, apoi rivalitate și iar gelozie, gelozia lui Dumnezeu pentru Slava Sa[832].

Mai există un cuvânt pe care unii[833] îl recunosc drept echivalent al rusescului *revnost*, gelozie. Este שְׁקִידָה *šeqidah*.

Dar cuvântul *šeqidah* conține și mai puțin decât *qine'ah* noțiunea de gelozie în sensul specific. Într-adevăr, *šeqidah* provine din rădăcina semitică comună שקד *šqd*, care corespunde în feniciană noțiunii „a respecta, a venera, a aprecia ceva, *auf etwas achten*", iar în limbile folosite în Mishna și Targum a primit sensul de „a fi zelos, *eifrig sein*"[834].

Așadar, concluzia generală la care am ajuns va fi următoarea: etimologia și uzul cuvântului „gelozie" și ale derivatelor sale confirmă indiscutabil analiza metafizică a noțiunii de gelozie pe care am întreprins-o mai sus. Anume: gelozia este eliberată definitiv de sensul reprobabil care o apasă și este recunoscută ca fiind doar expresia necesară sau, mai precis, doar un aspect necesar al unei iubiri puternice. De aici se înțelege de ce Cuvântul lui Dumnezeu îi atribuie gelozie lui Dumnezeu atât de frecvent și cu atâta

insistență. De fapt, ar fi fost cu totul de neînțeles de ce o stare condamnabilă în sine poate fi prezentată ca o imagine a ceva în viața dumnezeiască. Căci niciodată, în nici un fel de „antropopatisme", lui Dumnezeu nu i se atribuie păcatul sau concupiscența, sau minciuna. Dacă i se atribuie gelozia, atunci, oricum am înțelege această gelozie a lui Dumnezeu, putem afirma cu anticipație că ea este ceva *sfânt*, și de aceea gelozia omenească nu este ceva prohibit și infam. Din explicațiile date mai sus rezultă cu evidență că dacă lui Dumnezeu i se atribuie gelozia, acest lucru nu este un „antropopatism" forțat, ci desemnarea exactă a esenței lucrurilor. Căci gelozia este o noțiune *ontologică*, nu una psihică sau morală.

Dar gelozia este mai mult decât un element necesar al dragostei. Conform interpretării generalizate a cuviosului Isaac Sirul, ea este un aspect indispensabil a tot ce are bun omul în el. În general, ea este o forță ce realizează bunele intenții. „Pe cel care are bune intenții un obstacol nu-l poate împiedica să le ducă la bun sfârșit. Asta se întâmplă din următoarea pricină. Gândul de bună intenție, la începutul mișcării sale, este urmat de un fel de *gelozie*, care, prin ardoarea ei, seamănă cu jarul, și ea *protejează* de regulă *acest gând* și nu permite să se apropie de el vreo împotrivire, vreun obstacol sau vreo piedică, pentru că gelozia aceasta capătă tărie mare și puterea negrăită de a proteja ceas de ceas sufletul de slăbire sau de teamă, atunci când asupra lui se reped felurite circumstanțe presante. Și așa cum primul gând este forța unei dorințe bune, sădită de natură în esența sufletului, așa și această gelozie este un gând pus în mișcare în inimă de o *forță iritantă*, pe care Dumnezeu ne-a dat-o ca s-o folosim, pentru a respecta o limită naturală, pentru a exprima noțiunea de libertate a noastră prin îndeplinirea dorinței naturale ce se află în suflet. Aceasta este o *virtute* fără de care *binele nu se face*, și ea se numește gelozie, pentru că de la un timp la altul îl pune pe om în mișcare, îl imboldește, îl înflăcărează și-l întărește... Cineva... cu cuvintele sale această gelozie a numit-o «*câine și păzitor al legii lui Dumnezeu*», adică al virtuții..."[835]

În continuare, sfântul părinte dă explicația că gelozia se compune din frica de a nu pierde un bun și dorința de a-l păstra; iată de ce slăbirea geloziei este un semn rău, provocat sau de o răceală spirituală, sau de înfumurare și mândrie, adică dacă un bun spiritual nu mai este considerat viu și personal, ci patrimonial și carnal, un lucru care poate fi ținut sub chei și posedat totuși fără a fi trăit.

Astfel, năzuința spre Stâlpul și Temelia Adevărului se realizează și se întreține prin *gelozie*, prin această forță a duhului nostru, oprimată și disprețuită de conștiința modernă.

Propter constantiam. Pentru constanţă

XIV. Postfaţă

Acum, la sfârşitul unui drum lung, este cazul să întoarcem capul şi, de la înălţimea la care am ajuns, să privim calea străbătută şi punctul de plecare.

Există două lumi şi lumea aceasta se pulverizează cu totul în contradicţii, dacă nu trăieşte datorită puterilor din lumea cealaltă. În starea de spirit, avem sentimente contrare, în voinţă, dorinţe contrare, în gândire, gânduri contrare. Antinomiile despică întreaga noastră fiinţă, toată viaţa făpturii. Pretutindeni şi întotdeauna sunt contradicţii. Şi dimpotrivă, în credinţă, care biruie antinomiile conştiinţei şi răzbate prin stratul lor sufocant, se află temelia de piatră, care ne permite să lucrăm pentru depăşirea antinomiilor realităţii. Dar cum să ajungem la această Piatră a Credinţei?

Contradicţiile sentimentelor ne împing spre voinţă, dar şi aici se aud strigătele unor voci neconsonante, atunci apelăm la raţiune. Totuşi nici ea nu este intactă, şi ea se scindează în antinomii. Acestea sunt nenumărate, sunt tot atât de multe câte acte ale raţiunii pot exista. Cu toate acestea, aşa cum s-a spus mai înainte, în esenţă, antinomiile sunt reduse la dilema „*finitul sau infinitul*". Acest conflict dintre finit şi infinit în intelectul sau raţiunea păcătoasă este expresia unei profunde contradicţii dintre normele fundamentale ale *raţiunii înseşi* în starea ei actuală de decădere. Prin natura sa păcătoasă, raţiunea posedă o căldire antinomică, deoarece are două legi, două centre, două axe. Mai precis, în raţiune, *statica* şi *dinamica* ei se exclud reciproc, deşi, totodată, nu pot exista una fără cealaltă.

Pe de o parte, în plan static, în planul datului imobil al noţiunilor, fiecare A este A, şi întreaga forţă a gândirii constă tocmai în a distinge pe orice A de non-A şi de a ne ţine ferm de această distincţie. Ca să-l gândim pe A, trebuie să-l izolăm de tot ce nu este A, adică trebuie să-l singularizăm, să-l

delimităm, să-l separăm de non-A. A, fiind gândit, este în realitate *ceva finit*. Nu putem concepe un *proces* fără să-l descompunem într-o suită de stări staţionare, într-o succesiune de momente imuabile[136]. Şi, de asemenea, nu putem gândi ceea ce este neîntrerupt, *continuum*-ul, fără să-l descompunem într-un ansamblu discontinuu de elemente punctuale[137]. Mişcarea o descompunem într-o serie de stări de repaos, ca la cinematograf, *continuum*-ul – într-o mulţime de elemente care nu mai pot fi divizate. Pe aceasta se bazează (oricât ar încerca unii să obiecteze) paradoxurile etern-adevărate ale lui Zenon: săgeata care zboară etc.[138]

Asta pe de o parte. Pe de altă parte, în plan dinamic, în planul năzuinţei de a fundamenta noţiunile, adică în planul definiţiei şi demonstraţiei, fiecare A trebuie să aibă drept bază un non-A; esenţa oricărei explicaţii constă în a-l reduce pe A la ceea ce nu este A, la non-A, altfel explicaţia ar fi o tautologie. Când întrebăm: „Ce este A?", ni se răspunde: „A este B", adică, cu alte cuvinte, A este dedus din autoidentitatea sa „A = A" şi echivalat cu B, cu ceea ce nu este identic lui A.

„A gândi clar şi precis" înseamnă, prin A, a înţelege A şi nimic mai mult, „a explica" şi „a demonstra" înseamnă să depăşeşti cu gândul limitele lui A, să ajungi la B. „A gândi clar şi precis" înseamnă a te ţine de A şi a nu devia spre non-A. „A explica", adică „a defini" şi „a demonstra", înseamnă a merge de la A la B, la ceea ce este non-A. Dar, ca să mergi de la A la B, întâi trebuie să-l stabileşti pe A ca A, adică să-l „explici" sau să-l „demonstrezi", mai întâi trebuie „să-l gândeşti clar şi precis". Iar pentru „a gândi clar şi precis", trebuie să-l înţelegi pe acest A, adică trebuie să-l „explici", deci să-l „defineşti" şi să-l „demonstrezi", trebuie să-l stabileşti pe A ca non-A. Dar pentru asta iarăşi trebuie să-l stabileşti pe A ca A. Astfel, procesul merge *ad indefinitum*. O funcţie a raţiunii o presupune pe cealaltă, dar totodată o exclude. Orice explicaţie netautologică îl reduce pe A la non-A. Orice gândire clară şi precisă stabileşte identitatea A = A. Afirmarea lui A ca A şi afirmarea lui A ca non-A, acestea sunt cele două momente principale ale gândirii. Pe de o parte, avem multiplicitatea statică a noţiunilor, căci fiecare dintre aceşti A multipli este afirmat prin opoziţie cu toţi ceilalţi, pe de altă parte, avem unitatea lor dinamică, deoarece fiecare dintre aceşti A multipli este redus la altul, acesta la un al treilea etc.

Multiplicitatea statică a noţiunilor şi unitatea lor dinamică sunt incompatibile: pe de o parte, raţiunea trebuie să *rămână* la dat, adică la unic şi la finit, adică la limitat, iar pe de altă parte, ea trebuie să depăşească orice dat, adică unic, orice finit, adică limitat, căci orice explicaţie necesită o suită *infinită* de verigi explicative sau demonstrative, *fiecare* dintre ele infirmând autoidentitatea noţiunii care trebuie explicată. Această violare a autoidentităţii, repet, nu poate fi *vreodată* încheiată, pentru că *fiecare* definiţie presupune o nouă definiţie şi fiecare demonstraţie pretinde o nouă demonstraţie. Dacă l-am definit sau l-am demonstrat pe A prin B, întrebările precedente se repetă acum *în* legătură cu B. De îndată ce răspundem la ele în legătură cu B, definindu-l sau demonstrându-l prin C, ele se repetă pentru C etc. Astfel, prima dintre normele raţiunii cere oprirea gândirii, iar a doua – o mişcare

nelimitată a gândirii. Prima ne obligă să-l stabilim pe A, iar cea de-a doua să-l reducem la B. Prima este *legea identității*, cea de-a doua, *legea rațiunii suficiente*.

Cred că nu mai este nevoie să precizez că, prin legea identității, de-a lungul întregii cercetări s-a înțeles ansamblul de *legi analitice ale gândirii* sau așa-numita *lege logică a formei*[839], adică legea identității și companionii ei inevitabili, legea contradicției și cea a terțului exclus, căci toate trei vorbesc din diferite puncte de vedere despre un singur lucru și, așa cum arată Hagemann[840], exprimă necesitatea de „a concepe obiectul gândirii ca fiind *acesta* și nu altul și de a cumula în el toate definițiile care îi sunt proprii". Sau, așa cum remarcă Wundt[841], „legea identității semnifică pur și simplu coeziunea, *Stetigkeit*, gândirii noastre". Fiind „legea principală a cunoașterii", ea desemnează în primul rând „comportamentul gândirii noastre față de obiect". La fel, R. Schubert-Soldern[842] consideră că legile identității și contradicției nu sunt decât două aspecte ale legii conform căreia totul este dat într-o oarecare diferențialitate primară, întrucât provine din multiplicitate, *Vielheit*, și această multiplicitate nu există acolo unde nu există diferență. Am mai putea cita multe alte confirmări ale faptului că cele trei legi analitice se referă la una și aceeași activitate: la izolarea, delimitarea și stabilirea obiectului gândirii, la statica gândirii, la o anumită *gelozie logică*[843]. Dar mă limitez la cele spuse până aici.

La legea identității, înțeleasă în sensul precizat mai sus, și la legea rațiunii suficiente se reduc toate normele rațiunii, dar aceste norme fundamentale și reducționiste sunt incompatibile între ele și conflictul lor distruge rațiunea. Urzeala rațiunii este legea identității și bătătura este legea rațiunii suficiente. Țesătura rațiunii, alcătuită din finit și infinit, din infinit rău, din ilimitare, este sfâșiată de contradicții. Rațiunea are în *mod egal* nevoie de ambele sale norme: și fără prima, adică fără principiul finitului, și fără cea de-a doua, adică fără principiul infinitului, nu poate funcționa. Totuși, ea nu poate funcționa nici când acționează *amândouă*, căci legile sunt incompatibile. Normele rațiunii sunt necesare, dar sunt și imposibile. Rațiunea se dovedește a fi integral antinomică în structura sa cea mai fină. Antinomiile lui Kant numai *întredeschid* ușa spre culisele rațiunii. Dar, fiind prezentate deliberat și franc epocii Luminilor, aruncate ca o provocare raționalismului din secolul al XVIII-lea, ele reprezintă un mare merit *moral* al acestui Copernic al filozofiei.

Această natură antinomică a structurii esențiale a rațiunii ridică o întrebare de fond asupra rațiunii, și anume: „Cum este posibilă rațiunea?". Lucrarea noastră, în ansamblul ei, reprezintă o încercare de răspuns.

Cum este posibilă rațiunea?

Răspunsul dat sună astfel: „Rațiunea nu este posibilă prin sine, ci prin obiectul activității sale și numai în cazul când obiectul acestei activități este de așa natură încât ambele legi contradictorii ale acesteia, adică legea identității și legea rațiunii suficiente, *coincid*; cu alte cuvinte, rațiunea este posibilă

doar într-o gândire în care ambele baze ale gândirii, adică principiul finitului și principiul infinitului, devin *în realitate una singură*", sau încă: „Rațiunea este posibilă când, prin natura obiectului ei, *autoidentitatea rațiunii este și alter-afirmarea ei* și invers, când alter-afirmarea ei este autoidentitate", sau încă: „Rațiunea este posibilă atunci când finitul pe care îl concepe este infinit și invers, atunci când infinitul conceput în rațiune este finit", sau, în sfârșit: „Rațiunea este posibilă dacă îi este dat Infinitul Absolut Actual". Dar ce-i cu acest Infinit? A rezultat că acest Obiect al gândirii, care o face posibilă, este Unitatea Tripostatică. Unitatea Tripostatică este obiectul întregii teologii, tema întregului serviciu religios și, în sfârșit, preceptul întregii vieți. Ea este *rădăcina rațiunii*. Rațiunea este posibilă pentru că există Ființa Întreit Luminătoare și în măsura în care trăiește din Lumina Ei.

Sarcina următoare a fost să elucidăm care sunt condițiile formale și apoi care sunt condițiile reale prin care sunt date acest Obiect, acest Infinit Finit sau Treimea Deoființă. Problema credinței în care se crede, *fides quam creditur*, s-a transformat în problema credinței care crede, *fides qua creditur*, și prin urmare în problema originii ei. După ce am precizat „ce?" al credinței și „cum?" al credinței, am fost puși față în față cu o nouă întrebare, cea privitoare la condițiile în care apare credința. „*Sau-sau*" caracterizează aceste condiții conform libertății actului de credință. Primul „sau" este gheena, cel de-al doilea „sau" este asceza. Sau una, sau alta, între gheena și asceza *tertium non datur*. Dar și un mijloc și celălalt au la baza lor natura dublă a celui care va crede. În continuare a fost nevoie să ne ocupăm de această dualitate a făpturii și problema noastră s-a bifurcat. Mai întâi am examinat natura necondiționată a făpturii, iar apoi condițiile de viață în prezența cărora se elaborează caracterul ei empiric. Prima problemă, fundamentându-se pe ideea de chip al lui Dumnezeu în om, este esențialmente cea a *Bisericii mistice*; a doua, fundamentându-se pe ideea de asemănare a lui Dumnezeu în om, este problema Bisericii sub aspectul ei *pământesc și propriu-zis uman*, ca mediu în care fiecare își săvârșește opera ascetică. Terenul psihologic pentru acest aspect al vieții bisericești este dat de dragoste și prietenie, de ἀγάπη și de φιλία.

Astfel, conștiința înaintează spre „Stâlpul și Temelia Adevărului".

Așadar, întrebându-ne din nou ce sunt Stâlpul și Temelia Adevărului, parcurgem cu gândul o serie de răspunsuri prezentate aici. Stâlpul Adevărului este *Biserica, certitudinea, legea spirituală a identității, asceza, Unitatea Tripostatică, lumina taborică, Sfântul Duh, neprihănirea, Sofia, Preacurata Fecioară, prietenia*, este încă o dată, *Biserica*.

Pentru a ajunge la Adevăr trebuie să renunțăm la aseitatea noastră, să ieșim din noi înșine, ceea ce e absolut imposibil, pentru că suntem carne. Însă, repet, în acest caz, cum să ne agățăm de Stâlpul Adevărului? Nu știm și nu putem ști. Știm numai că *prin fisurile rațiunii* umane se poate vedea *azurul Veșniciei*. Pare de neconceput, dar așa este. Și știm că „Dumnezeul lui Avraam, Isaac, Iacov și nu Dumnezeul filozofilor și savanților"[844] vine la noi, vine la patul nostru noptatic, ne ia de mână și ne conduce așa cum nici nu ne-am putea gândi. La oameni aceasta „e cu neputință, la Dumnezeu însă

toate sunt cu putință" (*Matei* 19 26, *Marcu* 10 27). Și iată că „Adevărul însuși îl îndeamnă pe om să caute adevărul. αὐτὴ ἡ Ἀλήθεια ἀναγκάζει τὸν ἄνθρωπον ἀλήθειαν ἐπιζητεῖν"[345] Însăși Unitatea Tripostatică face pentru noi ceea ce nouă ne este imposibil. Însăși Unitatea Tripostatică ne atrage spre Ea.

Slavă Ei în vecii vecilor!

SĂ NE ÎNCHINĂM TATĂLUI
ȘI FIULUI SĂU ȘI SFÂNTULUI DUH
SFINTEI TREIMI ÎNTR-O FIINȚĂ
DIMPREUNĂ CU SERAFIMII STRIGÂND
SFÂNT SFÂNT SFÂNT EȘTI DOAMNE!

AMIN

Explicarea și demonstrarea câtorva amănunte presupuse în text ca fiind deja demonstrate

In motu quiesco. Calm în furtună

XV. Câteva noţiuni din teoria asupra infinitului[846]

Adeseori auzim în care o convorbire obişnuită *infinit*, *infinitate*, dar e destul să cerem explicaţia acestor cuvinte ca să întâlnim priviri nedumerite. Totuşi, dacă în rândurile publicului larg nu e vorba decât de neînţelegere, printre oamenii care se ocupă cu activitatea intelectuală se manifestă, în această privinţă, o *denaturare* a sensului sau chiar o confuzie deplină. Intelectele foarte puternice şi rafinate n-au fost scutite adeseori de neclarităţi şi reticenţe în privinţa conceptului de *infinit*. Spaţiul insuficient nu ne permite, din păcate, să ilustrăm cu o serie de exemple edificatoare, dar din cele ce urmează cititorul îşi va da şi singur seama la cine ne-am fi putut referi aici.

De altfel, doar parţial şi într-o măsură foarte puţin însemnată, dificultăţile depind de caracterul abstract al chestiunii; cauza principală constă aici în tendenţiozitatea gândirii, în nedorinţa sau nepriceperea de a privi direct obiectul de studiu. Ceea ce se studiază este abordat cu convingerea că este un lucru deja cunoscut, şi cunoaşterea iluzorie, acest *„horror infiniti"*, după expresia lui G. Cantor, care domneşte în societate, îşi face simţită prezenţa.

Erorile principale care se fac în mod curent în cadrul raţionamentelor despre infinit apar ca urmare a faptului că se neglijează distincţia fundamentală şi absolut elementară dintre infinitul *actual* şi cel *potenţial*. De aceea, suntem nevoiţi să ne ocupăm mai amănunţit decât am fi vrut de această subdiviziune. De altfel, deocamdată vom da doar o definiţie preliminară a infinitului; nu ne vom sprijini pe ea, deoarece nu se fundamentează pe concepte suficient de simple, deşi este corectă în sine.

Orice *quantum* sau, cum ne propunea Lobacevski să spunem, orice *„câtime"*, poate fi ambiguă prin definiţie. Ea poate fi dată, determinată imuabil şi ferm într-totul definită şi atunci reprezintă ceea ce poartă numele de *permanenţă* sau *constantă*. De asemenea, poate să nu fie definită, se poate schimba, devenind mai mare sau mai mică. În acest ultim caz, *quantum*-ul poartă denumirea de *variabilă*. Or infinitul actual este un caz particular al *quantum*-ului constant, iar infinitul potenţial apare ca un caz particular al „câtimii" variabile, şi tocmai în aceasta constă profunda lor deosebire de principiu sau, dacă vreţi, aici se află opoziţia esenţială dintre ele. Să explicăm acest lucru mai amănunţit.

Să spunem că avem o „câtime" variabilă şi să zicem că aceasta nu se modifică oricum, ci într-un anumit fel, adică devine *mai mare* sau *mai mică* decât orice „câtime" constantă finită. În fiecare stare, această variabilă este *finită*, dar în concepţia *noastră*, ansamblul acestor stări se deosebeşte de ansamblul oricărei stări selectate arbitrar. În acest sens spunem că *quantum*-ul nostru este un *infinit potenţial*, potenţial în virtutea faptului că poate deveni mai mare decât oricare alt *quantum*. Astfel, infinitul potenţial nu desemnează oricare *quantum* luat în sine, ci doar un mod aparte de considerare a *quantum*-ului, cel legat de caracterul

modificării sale speciale. Infinitul potenţial, după G. Cantor, *nu este o idee, ci doar o noţiune auxiliară*; este *encategorematic*, conform expresiei reuşite a lui Stöckl. Într-un cuvânt, infinitul potenţial este acelaşi lucru pe care anticii îl numeau *ἄπειρον*, căruia scolasticii îi spuneau *syncategorematice infinitum* sau *indefinitum*, modernii – *infinit vicios* sau, mai exact, *infinit simplu*, *schlechte Unendlichkeit*.

Deci acest infinit, care nu se termină niciodată, potenţial, este o *cantitate variabilă finită*, un *quantum* care depăşeşte toate limitele sau, dimpotrivă, cade mai jos de orice limite determinate. Astfel sunt, de exemplu, diferenţialele pe care deja Leibniz le-a caracterizat, datorită acestei însuşiri, drept *ficţiuni pure*. De aici rezultă cu claritate că a vorbi despre infinitul potenţial finit (cum, după părerea lui Cantor, a făcut Fontenelle) este o *contradictio in terminis*.

Din păcate, o mulţime nenumărată, o legiune de autorităţi de toate specialităţile şi-a însuşit prea temeinic acest adevăr simplu şi, uitând de cuvântul *potenţial*, au început pe felurite voci să declare că „un infinit finit este ceva absurd". De aici provine străvechiul aforism „*Numerus infinitus repugnat*"; de aici a rezultat afirmaţia lui Tongiorgi: „*Multitudo actu infinita repugnat*" şi altele asemenea. Această omisiune, probabil întru totul inocentă, a generat destule erori grosolane şi, printre altele, pe ea se susţin şi primele „antinomii ale raţiunii pure" la Kant. Pe această omisiune, după cum vom vedea, sunt fundamentate şi aşa-zisele argumente împotriva infinitului finit şi multe consideraţii ale pozitivismului.

Să analizăm acum alt gen de infinit, *infinitul actual*. Cu acest scop, revenim la punctul nostru iniţial, la noţiunea de *quantum* şi anume la cea de *quantum constant*, şi conţinutul acestei noţiuni de *constantă* îl vom îmbogăţi cu un nou indiciu. O constantă oarecare poate fi de aşa natură încât să se afle într-o serie de constante de acelaşi fel, adică poate fi mai mare decât unele constante finite şi mai mici decât altele. În acest caz şi ea va fi finită. Dar se poate întâmpla şi ca ea să nu se înscrie într-o serie de alte constante, deoarece este mai mare decât *orice* constantă finită, oricât de mare am lua-o. Atunci vom spune că *quantum*-ul nostru este un infinit actual, infinit *in actu*, *actualiter*, nu numai *in potentia*.

Astfel, în dialogul *Bruno*, Schelling[347] demonstrează strălucit că orice noţiune este un infinit, deoarece reuneşte în sine o mulţime de reprezentări care nu este finită, însă, deoarece volumul noţiunii, în fapt, este întru totul determinat şi dat, acest infinit nu poate fi nimic altceva decât un infinit actual, şi în aceasta constă forţa gândirii logice, după cum a arătat şi Socrate.

Să luăm exemple mai concrete. De pildă, referindu-ne la spaţiu, putem afirma că toate punctele din interiorul unei suprafeţe închise formează o mulţime actual infinită. În realitate, fiecare dintre ele este cât se poate de determinat, deci toate sunt cât se poate de determinate; totuşi, numărul lor depăşeşte oricare dintre numerele seriei 1, 2, 3, ..., n, ... şi este mai mare decât oricare dintre aceste numere[348]. Tot în acest sens putem spune că puterea lui Dumnezeu este actual infinită, pentru că, fiind determinată (în Dumnezeu nu există schimbări), este în acelaşi timp mai mare decât orice altă putere finită.

Ideea infinitului actual este exprimată foarte pregnant de autorul cărţii *Despre ierarhia cerească*, lucrare atribuită lui Dionisie Areopagitul: „După părerea mea, spune el, merită meditaţia cea mai profundă ceea ce spune Scriptura despre îngeri, adică faptul că sunt mii de mii şi puzderii de puzderii. Înmulţind numerele cu ele însele, le obţinem pe cele mai mari. Prin asta Scriptura arată că tipurile de făpturi cereşti sunt *pentru noi incalculabile*, pentru că nenumărata este

preafericita armie a inteligenţelor supra-lumeşti. *Ea depăşeşte mica şi insuficienta măsură a numerelor utilizate de noi* şi se determină exact doar prin înţelegerea ei supra-lumească"[349].

În noţiunea de infinit actual, studiată aici, nu e greu să recunoaştem ceea ce anticilor le era cunoscut sub numele de ἀφωρισμένον, scolasticilor – sub numele de *categorematice infinitum*, modernilor – sub numele de *infinit pozitiv*, *propriu*. După cum spune Goethe[350], „este un *infinit închis*, mai potrivit pentru om decât cerul înstelat", cerul fiind desigur înţeles drept o posibilitate de avântare tot mai departe şi mai departe, nefiind niciodată în stare (omul) de a efectua o sinteză şi de a se opri la ceva întreg.

Aici dăm peste altă consideraţie. Pentru ca un infinit potenţial să fie posibil este nevoie să fie posibilă o schimbare nelimitată. Însă pentru cea din urmă este necesar un „domeniu" de schimbare care nu se poate modifica el însuşi, pentru că, în caz contrar, ar trebui să se pretindă un *domeniu* de schimbare pentru domeniu ş.a.m.d. El, totuşi, nu este finit şi prin urmare trebuie să fie recunoscut drept actual infinit. Deci *orice infinit potenţial presupune deja existenţa unui infinit actual ca limită supra-finită a sa*[351]; orice progres infinit presupune deja existenţa unui infinit al progresului, orice perfecţionare infinită pretinde recunoaşterea unei perfecţiuni infinite. Cel care, într-o privinţă sau alta, neagă actual-infinitul, neagă prin asta şi infinitul potenţial în aceeaşi privinţă, *şi pozitivismul poartă în sine elementele propriei descompuneri, ca să zicem aşa, pozitivismul se intoxică cu produsele propriei activităţi*.

Din definiţia de mai sus a infinitului actual putem trage concluzia că acest infinit poate fi conceput în două modificări. În primul rând, fiind mai mare decât orice *quantum* finit, el însuşi poate să nu aibă alt *quantum*, tot infinit, care să fie mai mare decât el – cu alte cuvinte, în acest caz, el se dovedeşte *incapabil* să fie mai mic decât altceva. Acesta este infinitul actual, incapabil de creştere, *maximum*-ul *absolut* la G. Cantor şi în general se numeşte *Absolutum*. În al doilea rând, ceea ce n-au observat cei care au tratat problema infinitului, din definiţia infinitului actual decurge posibilitatea celei de-a doua modificări a lui. Infinitul actual poate avea *mai presus* de sine alte *quanta*, mai mari decât el, atunci este capabil de creştere, va fi un infinit actual *capabil de a se mări*. Ca să evite o dată pentru totdeauna lungimile şi confuziile de cuvinte, Cantor îi dă denumirea de *supra-finit*, *Überendlichkeit*.

De la aceste consideraţii formale să trecem la cele reale. Cu infinitul actual ne întâlnim – sau cel puţin putem spera să ne întâlnim – în *trei* domenii diferite. În *primul rând*, întrucât acest actual infinit este realizat în perfecţiunea superioară, în existenţa total independentă, extra-lumească, într-un cuvânt, *in Deo sive natura naturante*, iar ultima expresie Cantor nu o înţelege în sensul panteismului, ci în sensul pe care i l-au atribuit Toma d'Aquino şi alţi teologi. Aici infinitul este maximum absolut, ceea ce mai înainte era numit *Absolutum* sau infinit absolut. În al *doilea* rând, actual-infinitul poate fi presupus *in concreto* în lumea dependentă, în făptură, *in natura naturata*. În acest caz, Cantor îl numeşte *Transfinitum*. În sfârşit, în al *treilea* rând, actual-infinitul poate fi *in abstracto* în spirit, întrucât spiritul are posibilitatea de a cunoaşte *Transfinitum*-ul în natură şi, într-o oarecare măsură, *Absolutum*-ul în Dumnezeu. În acest ultim caz infinitul primeşte denumirea de *simboluri ale infinitului*. În particular, dacă este vorba chiar de cunoaşterea *Transfinitum*-ului, aceste simboluri primesc denumirea de *numere transfinite* şi de tipuri transfinite. Ultimele două forme de infinit sunt infinituri capabile de mărire[352].

XVI. Problema lui Lewis Carroll și problema dogmei (pentru p. 45)

Ieșirea din îndoielile indicate în text la pagina 45 reprezintă, din punctul de vedere al logicii formale, un caz particular al problemei logice propuse de Lewis Carroll. Pentru o mai bună conștientizare a pasului pe care îl facem atunci când credem în Adevăr, este util să studiem *in abstracto* procesele intelectuale care corespund actului credinței, adică să rezolvăm în formă generală sus-menționata problemă logică. Această problemă se formulează astfel:

„*q* îl implică pe *r*, dar *p* implică și că *q* implică pe *non r*; ce concluzie trebuie să tragem de aici? *q implique r, mais p implique que q implique non r; que faut il en conclure?*"[353]

Exprimându-ne în limbajul obișnuit, deși astfel îngustăm întru câtva problema, o putem reda în expresiile următoare:

„Adevărul unei judecăți sau al unei noțiuni *r* rezultă cu necesitate din adevărul altei judecăți sau altei noțiuni *q*, dar o a treia judecată sau o a treia noțiune *p* este astfel încât din adevărul său rezultă că din *q* nu poate rezulta *r*, cum s-a spus mai înainte, ci rezultă neapărat negarea lui *r*, *non r*; ce concluzie putem trage din acest ansamblu de premise?"

La început ar putea părea că este vorba de rezolvarea unei dificultăți neobișnuite și artificial create, fără nici o semnificație vitală. Însă nu e nici pe departe așa.

Problema lui L. Carroll nu este „creată", ci impusă de o necesitate reală. Însă cel mai interesant e că însuși autorul problemei, rezolvând-o teoretic, a căzut în aceeași greșeală în care cad de regulă cei care o rezolvă în practică. El raționează chiar așa:

„Dacă *q* îl implică pe *r*, este imposibil ca *q* să-l implice pe *non r*; deci *p* implică ceva imposibil și, prin urmare, este fals"[354]. Dar concluzia lui Carroll este greșită, deoarece se poate ca nu *p* să fie fals, ci *q*, care-l implică simultan și pe *r* și pe *non r*, adică implică două judecăți sau două noțiuni contradictorii.

Astfel, o concluzie de bun simț nu oferă o soluție determinată, strict logică. Dimpotrivă, metoda simbolică ne permite să obținem o astfel de soluție pe calea unor transformări foarte elementare. Le vom efectua imediat, dar mai întâi vom nota simbolic datele problemei. Cu siguranță, prima condiție se va nota

$$q \supset r \qquad \text{(I)}$$

iar a doua

$$p \supset q \supset \neg r \qquad \text{(II)}$$

Dar prima incluziune (I), cu schimbarea semnelor în cele opuse, dă

$$\neg r \supset \neg q \qquad \text{(I')}$$

iar cea de-a doua (II), după ce înlocuim în a doua parte implicația $q \supset \neg r$ cu suma echivalentă $\neg q \cup \neg r$, dă

$$p \supset \neg q \cup \neg r \qquad \text{(II')}$$

Substituind în (II') pe $\neg r$ cu $\neg q$ implicat de el în (I'), găsim

$$p \supset \neg q \cup \neg q \qquad \text{(III)}$$

adică

$$p \supset \neg q \qquad \text{(IV)}$$

ceea ce ne dă soluția corectă a problemei lui Carroll.

Am efectuat rezolvarea semi-simbolic. Numai cu simboluri se va scrie astfel:

$$\{(q \supset r) \cap [p \supset (q \supset \neg r)]\} \supset \{(\neg r \supset \neg q) \cap (p \supset \neg q \cup \neg r)\} \supset$$
$$\{p \supset \neg q \cup \neg r \cap (\neg r \supset \neg q)\} \supset \{p \supset \neg q \cup \neg q\} \supset p \supset \neg q \qquad \text{(V)}$$

Care este sensul soluției (IV) obținute? Faptul că dacă *p* este adevărat, acest lucru atrage după sine negarea lui *q*, adică, cu alte cuvinte, *nu se poate afirma q în măsura, în timp ce, dacă și acolo unde este valabil p*. Totuși, aceasta nu înseamnă câtuși de puțin nici că *p este absurd*, cum credea Carroll, nici că *q este absurd*, implicând o consecință contradictorie, cum, în numele bunului simț, crede Couturat că e posibil să susțină. $p \supset \neg q$ este o soluție care satisface și prima, și cea de-a doua condiție a problemei, recunoscându-le adevărul și valoarea, iar rezolvările bunului simț nu satisfac nici prima, nici a doua condiție, deoarece declară că măcar una dintre ele este o simplă absurditate, deci doar o confuzie. Folosind un limbaj figurat, ne putem imagina că prima condiție (I) este depoziția unui martor, iar cea de-a doua condiție (II) este depoziția altui martor. Judecătorul, adică bunul simț care s-a amestecat în această polemică, declară cu superficialitate că e un fleac, o inepție, o absurditate sau depoziția celui de al doilea martor (în virtutea faptului că afirmă *p*), sau depozițiile amândurora (în virtutea faptului că amândoi afirmă *q*). Prin cuvintele „inepție", „fleac", „absurditate", judecătorul nu vrea să spună că dintre cei doi care se contrazic unul a mințit sau a greșit, atunci ar fi necesară verificarea faptică a depoziției unuia sau a celuilalt. Nu, el spune pur și simplu că vorbele a cel puțin unul dintre ei sunt absurde și de aceea nu merită nici o verificare faptică, dezmințindu-se singure. Astfel, bunul-simț nu numai că nu oferă o rezolvare corectă, dar nu oferă nici o rezolvare, susținând că „sau unul sau amândoi spun aiureli" pe deasupra, neoferind o soluție, îi împiedică pe cei ce se contrazic să cerceteze, să-și verifice în fapt afirmațiile, căci n-are rost să cercetezi în fapt ceea ce deja este absurd formal. Atunci ambii martori, jigniți de un asemenea de deznodământ, apelează la un judecător mai temeinic, la *logică*. Studiind dosarul, acest judecător pronunță o sentință cât se poate de clară, și anume „$p \supset \neg q$", adică, cu alte cuvinte, nejignind nici una dintre părți, nereproșându-le absurditatea depozițiilor și chiar recunoscând că ambele au dreptate, judecătorul afirmă că nici unul, nici celălalt nu trebuie să vorbească despre *q* în timpul și în condițiile când capătă valabilitate *p*. În prezența lui *p*, *q* se abrogă, iar în toate celelalte cazuri *q* este valabil. Are dreptate prima dintre părți, care a afirmat condițiile (I), are dreptate și cea de-a doua, care a afirmat condițiile (II). Dar amândouă trebuie să înțeleagă că un *q* obișnuit, cotidian, obicuit încetează a mai fi așa în condiții speciale, și anume în condiția *p*.

Ca să clarificăm aceste considerații abstracte cu privire la *p*, *q* și *r*, vom înlocui semnele cu date concrete, adică vom rezolva niște exemple pe care le am inventat *ad hoc*, negăsind altele gata pregătite.

Exemplul 1. „Cerul este albastru; la asfințit cerul este roșu. Ce concluzie putem trage de aici?

Notăm „cerul" cu *q*, „albastru" cu *r*, „la asfințit", adică „la vremea asfințitului", „dacă asfințește", „de asfințit" cu *p* și, în sfârșit, „roșu", adică „ne-albastru" cu $-r$.

Simbolic, condițiile noastre pot fi reprezentate astfel

$$q \supset r \cap p \supset q \supset r \qquad \text{(IV)}$$

adică ele se dovedesc într-adevăr a fi un caz particular al problemei lui L. Carroll. Conform sentinței bunului-simț, ar reieși sau că e absurdă expresia *p*, „la asfințit", deci ca asfințitul nu doar că nu există de fapt, ci și că pur logic, el este ceva imposibil și inacceptabil, sau că e absurd *q*, adică însăși noțiunea de „cer" este contradictorie intern și că nici un „cer" nu poate exista. Iar răspunsul logisticii dă (IV, V)

$$p \supset -q$$

deci deși „cerul" și „asfințitul" sunt foarte posibile și, dacă niște observatori de bună credință arată realitatea lor, ele chiar există, totuși „la asfințit" observatorul nu are de-a face cu „cerul", nu observă „cerul", ci are de-a face cu altceva, nu cu cerul; de pildă, dacă încercam să dăm un răspuns pozitiv, atunci observatorul vede *soarele*, deși îl vede prin stratul atmosferic, prin „cer".

Puțin probabil să necesite demonstrația importanța esențială a unui asemenea răspuns. E suficient să ne aducem aminte măcar explicarea „cerului" prin teoria pulberilor a lui Ramsay și Tyndall, ca să înțelegem că aici logistica ne introduce *in medias res* a activității științifice în domeniul fizicii[455]

Exemplul 2. „*Raționalistul* spune că contradicțiile Sfintei Scripturi și dogmelor demonstrează proveniența lor ne-divină. Iar *misticul* afirmă că, în starea de iluminare spirituală, tocmai aceste contradicții demonstrează divinitatea Sfintei Scripturi și a dogmelor. La ce concluzie se poate ajunge din aceste afirmații?"

Notăm iarăși „contradicțiile Sfintei Scripturi și dogmelor" cu *q*, „proveniență ne-divină" cu *r*, „stare de iluminare spirituală" cu *p* și, în sfârșit, „divinitate", adică „ne-nedivinitate" cu $-r$. Atunci din nou, condițiile acestei „coliziuni" se vor exprima prin formula:

$$q \supset r \cap p \supset q \supset -r \qquad \text{(IV')}$$

adică iarăși vom constata că exemplul nostru se potrivește cu schema lui Carroll. Deci rezolvând problema cum ar vrea bunul-simț, am ajunge la concluzia că sau *p* sau *q* este absurd, adică sau e absurdă și imposibilă „iluminarea spirituală", sau e o absurditate să vorbim de „contradicțiile Sfintei Scripturi și dogmelor". În primul caz ar fi absurdă declarația misticului, în al doilea caz – și a misticului și a raționalistului. Răspunsul logisticii (IV, V) dă iarăși

$$p \supset -q,$$

adică au dreptate și raționalistul, și misticul. Atât „contradicțiile Sfintei Scripturi și dogmelor", cât și „iluminarea spirituală" nu conțin în sine nimic absurd și, prin urmare, dacă le invocă un raționalist onest, înseamnă că ele există într-adevăr. Dar ceea ce pentru *ratio* este o contradicție, chiar o contradicție neîndoielnică, la treapta superioară a cunoașterii spirituale încetează a mai fi contradicție, nu

mai este receptat drept contradicție, se sintetizează și atunci, în starea de iluminare spirituală, nu mai există contradicție. De aceea nu trebuie să încercăm a-l convinge pe raționalist că nu există contradicții: ele există, da, sunt neîndoielnice. Dar raționalistul trebuie să-l creadă pe mistic că aceste contradicții se dovedesc a fi o unitate superioară în lumina Soarelui Neasfințit și tocmai atunci ele arată că Sfânta Scriptură și dogmele sunt mai presus de judecata carnală și deci, nu au putut fi inventate de om, adică sunt divine. E concluzia la care am ajuns în lucrarea de față.

XVII. Iraționalitățile în matematică[56] și dogmă (pentru p. 44)

Putem explica cu ajutorul unui exemplu că sinteza suprarațională care este dogma nu este ceva nemaivăzut și neașteptat în știință. Ea se realizează foarte frecvent, de pildă, în construcția așa numitelor *numere iraționale*.

Prin definiția inițială, un „număr" este un număr „întreg", apoi și *rațional*, adică o fracție. Totuși, rezolvarea unor probleme geometrice duce adesea la un raport al mărimilor, de pildă al segmentelor, care nu se exprimă printr-un număr, iar operațiile aritmetice corespunzătoare acestor acțiuni sunt imposibile, deoarece combinația respectivă de simboluri aritmetice este lipsită de orice sens. Ce înseamnă, de exemplu, rădăcina pătrată din 2? Înseamnă numai și numai că în decursul rezolvării ne-am lovit de un zid. Am căutat un număr oarecare, dar s-a dovedit că nu există numărul care să satisfacă condițiile problemei: radical din 2 este simbolul unei imposibilități aritmetice. De ce? Pentru că în general radical din a înseamnă un număr x care, ridicat la pătrat, dă a, adică un număr ce satisface condiția $x^2 = a$. Dar e ușor de demonstrat că nu există și nici nu poate exista un număr x al cărui pătrat să fie egal cu 2. La fel se întâmplă și în geometrie. Putem, de exemplu, să încercăm să aflăm de câte ori un segment este mai lung decât altul. În unele cazuri vom determina acest „de câte ori?", adică vom găsi un număr care să-l caracterizeze. În alte cazuri, un asemenea număr nu va exista și atunci însăși întrebarea „de câte ori?" este lipsită de sens. Astfel, diagonala unui pătrat nu e de nici un număr de ori mai lungă sau mai scurtă decât latura aceluiași pătrat. Diagonala și latura sunt incompatibile între ele în direcția „de câte ori", sau, cum se spune, sunt „incomensurabile". Orice număr am lua pentru caracterizarea acestui raport, numărul ar fi inutilizabil. Dacă latura are un număr, nu-l are diagonala și invers. Între una și cealaltă e o prăpastie de netrecut pentru numere. Lungimea diagonalei este transcendentă (utilizez acest cuvânt cu sensul său general, nu ca *terminus technicus* matematic) în raport cu lungimea laturii. Acest fapt a fost descoperit pentru prima dată de Pitagora, după cum se știe, geometricianul s-a speriat singur de profunzimea descoperirii sale și de consecințele care decurg de aici. Căci numai prin acest fapt, o dată pentru totdeauna, s-au produs breșe în orice raționalism.

Combinațiile de simboluri cu radical din 2 încă din Evul Mediu erau numite „*numeri ficti*" (numere inventate"), sau, în *Liber abaci* a lui Leonard din Pisa, care datează din anul 1202, sunt numite „*numeri surdi*" (numere surde") – și nici nu erau considerate numere.

Pentru prima dată, abia în *Arithmetica integra* a lui Michael Stifel, editată la Nurnberg în 1544, li s-a atribuit sensul convențional de *numere* și numele corespunzător de „*numeri irrationales*". Stifel declarând că „*irrationalis numerus non est verus numerus*", deci că „numărul irațional nu este un număr adevărat". Și acum în multe manuale de algebră, cu gravitate, se spune că deși nu se poate extrage rădăcina pătrată din 2, totuși etc. etc.

În cercul operațiilor pe care le cunoaște aritmetica, nu există ieșire din această dificultate. Aceste operații conduc la un rezultat care deja nu mai are sens dacă nu le rupem cercul, iar dacă nu-l rupem, respectiva combinație încalcă integritatea cercului, distrugându-o și pustiind-o din interior. Așa este, și în general operațiile raționale conduc la niște combinații care nu mai au loc în mediul factorilor lor și care pretind o ruptură în domeniul rațional, ca să se nască într-o lume nouă, până atunci nevăzută și neconcepută. Ieșirea în algebră se realizează doar prin crearea unor substanțe aritmetice de pe lumea cealaltă, *transcendente* pentru cercul respectiv de operații, iar acestea nu mai pot fi exprimate prin simbolurile obișnuite, ci sunt postulate de ele, sunt fundamentate de ele și lor li se conferă un sens nou, superior. Totuși, de îndată ce aceste noi substanțe matematice vrem să le gândim în termenii vechi, de îndată ce vrem să umplem cu vin nou burdufurile vechi, se ajunge la descompunerea simbolului noii esențe în elemente componente, incompatibile unele cu altele în domeniul vechilor noțiuni, iar însăși substanța se evaporă.

Voi spune mai clar despre ce este vorba. Mult timp „numerele" iraționale au fost o absurditate obscură, pe care toți o utilizau în mod inconștient pentru necesități practice, fără s-o înțeleagă cineva. Însă în anii '70 ai secolului al XIX-lea, ieșirea din această situație a devenit o necesitate stringentă. Problema a devenit arzătoare și răspunsul i l-au dat simultan câțiva cercetători, printre care cei mai importanți pot fi citați G. Cantor, K. Weierstrass, Ch. du Meray, E. Heine, R. Dedekind, G. Kossak, S. Pincherle, O. Biermann, J. Tannery, M. Pasch, B. Russell. Teoriile propuse de diferiți cercetători erau independente unele de altele și de aceea, lucru de înțeles, se deosebesc mult ca formă exterioară. Dar în esența chestiunii, toate spun același lucru. De aceea întârzii puțin asupra uneia dintre ele, asupra metodei lui G. Cantor, a acelui Cantor despre care am avut prilejul să discutăm de atâtea ori la marginea lanurilor lin fremătătoare, în câte un crâng de mesteceni sau acasă, în fața sobei încinse. Și ți mai amintești? Trezindu-ne din somn câteodată, noaptea, începeam câte o discuție potolită și timpul trecea pe nesimțite, până când ceasul clopotniței ne aducea aminte că se apropie dimineața.

Ca să înțelegi teoria lui Cantor, te rog un lucru: uită tot ce ai auzit până acum despre numerele iraționale și ține minte că trebuie să creezi un obiect de gândire *absolut nou*.

G. Cantor ia o mulțime infinită de numere $a_1, a_2, a_3, a_4 ... a_n, ..., a_{n+m}, ...$, dispuse în ordinea scrierii, astfel încât după fiecare număr urmează cel mai apropiat de el, iar în fața *fiecăruia*, cu excepția primului, se află cel mai apropiat număr precedent. Această succesiune de numere Cantor o consideră un singur obiect α. Vom reprezenta simbolic acest lucru, punând întreaga grupă între paranteze, astfel încât să avem posibilitatea să notăm ecuația care îl definește pe α, și anume

$$\alpha = (a_1, a_2, a_3, a_4 ... a_n ... a_{n+m} ...)$$

Asta înseamnă că α nu e altceva decât o sumă infinită gândită în ansamblu.

În anumite cazuri, numerele $a_1, a_2, a_3, a_4, ... a_n ...$ pot fi de așa natură încât șirul α, cum se spune, „va converge", adică va avea următoarea manieră: dacă am lua un număr ε cât de mic, întotdeauna se va găsi un n atât de mare, adică un membru sau un element a_n atât de îndepărtat, încât diferența dintre el și *orice*

factor a_{n+m} următor (oricât de mare ar fi acest m), în mărime absolută (adică neluând în considerație semnul diferenței) va fi mai mică decât σ, simbolic:

$$|a_{n+m} - a_n| < \sigma \text{ unde } \sigma \text{ este oricât de mic}$$

Cu alte cuvinte, cu cât este mai îndepărtat factorul a_n pe care îl luăm, cu atât mai mică devine diferența dintre el și *toți* membrii care îi succed, putându-se apropia oricât de zero, deși, în general vorbind, niciodată nu va fi egală cu zero. Astfel, de pildă, va fi șirul de numere

$$\alpha - \left(\frac{1}{2}, \frac{3}{4}, \frac{7}{8}, \frac{15}{16}, \frac{31}{32}, \ldots \frac{2^n - 1}{2^n}, \ldots \frac{2^{n+m} - 1}{2^{n+m}} \ldots\right)$$

Într-adevăr, pentru că valoarea absolută a diferenței dintre membrul (n + m) și membrul n va fi

$$\left|\frac{2^{n+m} - 1}{2^{n+m}} - \frac{2^n - 1}{2^n}\right| = \left|\frac{2^m - 1}{2^{n+m}}\right| = \left|\frac{1 - \frac{1}{2^m}}{2^n}\right|$$

Cu cât e mai mare m, cu atât mai mică e valoarea $\frac{1}{2^m}$, și de aceea numărătorul va fi cu atât mai mare. Însă el este întotdeauna < 1 și de aceea întreaga diferență va fi $< \left|\frac{1}{2^n}\right|$. E clar că oricât de mic ar fi un număr oarecare dat σ, întotdeauna putem găsi un n atât de mare încât $\left|\frac{1}{2^n}\right| < \sigma$ și de aceea, cu atât mai mult, încât diferența dintre membrul (n + m) și membrul n, adică $\left|\frac{2^{n+m} - 1}{2^{n+m}} - \frac{2^n - 1}{2^n}\right|$ să fie < σ.

Dar de la acest exemplu particular să ne întoarcem la teoria generală. Prin urmare, dacă în general suita ar satisface condiția convergenței, dacă „se va potrivi", atunci șirul $a_1, a_2, a_3 \ldots$ primește denumirea de *șir de bază. Fundamentalreihe*, iar întregul ansamblu, în calitatea lui de obiect unitar α, primește denumirea de *număr irațional*.

Astfel, în domeniul aritmeticii finite, care se bazează pe rațiune, iraționalitatea este o absurditate din punctul de vedere al „numerelor", adică al numerelor în sens propriu, finite, obținute drept combinație a unui număr *finit* de simboluri de bază (1, 2, 3, 4, 5, ... n ...). Prin nici o combinație a *acestor* simboluri finite imanente rațiunii nu poate fi reținută imaginea iraționalității sau chiar a ceva „care să îi semene". Iraționalitatea este absolut *transcendentă*, absolut inteligibilă pentru domeniul rațional. Și o dată pentru totdeauna, definitiv și ireversibil, trebuie să renunțăm la intenția de a reprezenta iraționalitatea sub forma unei combinații finite de expresii raționale.

Dar utilizând simbolurile raționale drept substanță informă, putem, cu ajutorul unei definiții constructive cu desăvârșire noi, să introducem în agregatul numerelor raționale (nou calitativ ca întreg) o nouă substanță care să îl ordoneze. Atunci în această „substanță" se va întrupa și personifica iraționalul. Fiecare număr rațional în parte, fiecare element, fiecare atom al acestui agregat în sine, în sensul său fizic, nu are nimic în comun cu întregul încarnat în el,

așa cum ideea estetică a unei statui nu are nimic în comun cu cristalele marmurei din care este făcută statuia, așa cum sensul unui poem nu are nimic în comun cu sunetele cuvintelor separate. Dar ansamblul lor infinit, mai precis supra-finit, redă total acest întreg, această idee. În șirul de bază al lui Cantor, șir care reprezintă, personifică, redă și este (conform definiției) numărul irațional α, fiecare dintre elementele $a_1, a_2, \ldots a_i, \ldots$ – atâta timp cât doar *pătrundem* în domeniul iraționalităților – nu are nimic în comun cu α și e chiar absurd să întrebăm în ce relație reciprocă se află aceste simboluri fundamental incomparabile, dintre care α este transcendent pentru oricare a_i (unde i = 1, 2, 3, ... n, ...). Dar ansamblul de numere a_i, legate prin însușirea convergenței și prin definirea „acțiunilor" aplicate lui α, considerat ca obiect unitar, reprezintă cu precizie această substanță transcendentă a lui α. Ulterior, atunci când α va fi pe deplin studiat, vom avea posibilitatea să transpunem totul sub forma lui α; atunci se stabilește noțiunea de „asemănare" între a și α, deși această „asemănare" este doar asemănarea aluziei, nu a tautegoriei. Asta înseamnă că, deși α este transcendent pentru toate a_i, este de neconceput din punctul de vedere al lui a, dar toate a_i sunt imanente pentru α, sunt absolut transparente pentru el. Putem chiar spune că din punctul de vedere al lui a_i nu putem vedea acele *răsfrângeri* ale lui a_i, acea iluminare transcendentă a lui a care, totuși, este clară și evidentă din punctul de vedere al lui α. Imanența și transcendența în domeniul substanțelor rațiunii sunt asemănătoare imanenței și transcendenței din domeniul substanțelor ontologice. Dumnezeu este transcendent pentru lume din punctul de vedere al lumii, dar lumea nu Îi e transcendentă lui Dumnezeu, ci e pătrunsă în totalitate de energiile divine. α și a sunt diferite, dar dacă pe α îl studiem în serie cu toți a_i, putem observa că diferența sau asemănarea lui a și a lui α se modifică o dată cu variația lui i. Din punct de vedere formal legitimist, rațional, conform legii identității, a_i nu seamănă cu α, dar pentru conștiința nemijlocită, a îl poate sugera pe α mai vizibil sau mai vag, în funcție de valoarea lui i. De altfel, vă rog să remarcați că aici expun doar *rezultatele generale*, nu și teoria însăși.

Din noțiunea de egalitate a două iraționalități α și β, obținute prin procese diferite, se stabilește că putem elimina din a partea finită a simbolurilor a_i, că din grupa ($a_1, a_2, \ldots a_n, \ldots$) putem alege și îndepărta o grupă infinită, că, în sfârșit, putem efectua permutarea pe perechi – „transpoziția" – unei mulțimi infinite de elemente a_i (cu condiția să nu se modifice structura șirului, cu condiția ca elementele să nu se disloce în așa fel încât să nu fie în stare să revină la ordinea inițială prin anumite permutări perechi) și totuși α nu se va schimba. Și nu numai atât: chiar ansambluri total diferite ($a_1, a_2, a_3, \ldots a_n, \ldots$) și ($b_1, b_2, b_3, \ldots b_n, \ldots$) pot exprima *același* număr α: semne absolut *diferite* pot exprima *aceeași* esență rațională.

Prin urmare, întâlnind o combinație imposibilă de simboluri, ne-am aflat în imposibilitatea de a rezolva problema. Ne-am lovit de un zid, ne-am lovit de limitarea substanțelor aritmetice încarnate în semnele respective. Ne-a mai rămas o alternativă: sau *să renunțăm* la problemă, sau să ne situăm deasupra acelui plan al gândirii care operează cu simboluri „finite", să introducem o nouă idee, ideea infinitului actual (adică sintetizat) și, cu ajutorul ei, printr-un act special al spiritului, să creăm o nouă substanță intelectuală – iraționalul.

A existat aici o consecvență a deducțiilor? Sigur că nu! Am efectuat un salt, o ruptură în dezvoltare; am introdus ceva *esențialmente nou*. Puteam să nu

introducem această noutate, limitându-ne la substanțele care sunt date, adică la substanțele „finite", procedând la sterilizarea pozitivistă a rațiunii și alunecând liniștiți pe panta imposibilității ieșirii *docile* de hotarele simbolurilor date. De asemenea, ne puteam înălța, dar pentru asta aveam nevoie de încordarea voinței și de un eroism al minții; de un efort cu totul specific și de umilință în fața obiectului de studiu am avut nevoie pentru crearea simbolurilor iraționalului. Crearea unei noi substanțe pretinde faptă *liberă*. Libertatea ei se exprimă prin faptul că ne este dată posibilitatea sau să ne oprim la vechiul „bun", sau să ne înălțăm la un nou „mai bun", iar fapta constă în aceea că „forțele naturale" (inerția și mulțumirea de sine, inerente rațiunii) o determină să persiste în ceea ce este vechi, finit, „știut". Trebuie să depășim mulțumirea de sine a rațiunii, să rupem cercul magic al noțiunilor ei finite și să pășim într-un mediu nou, în mediul supra-finitului, care rațiunii îi este inaccesibil și i se pare absurd. Aceasta este fapta eroică a minții în aritmetică.

Totuși, ar fi o mare greșeală să vedem în această faptă ceva extraordinar și ieșit din comun. Matematica modernă, în totalitatea ei, este structurată pe noțiunea de *limită* și *progres impins la limită*, noțiuni cu care suntem *evident* nevoiți să avem *a face* de fiecare dată când transpare clar ideea de infinit și fără participarea tacită a căreia nu putem face un pas în structurarea științei. *Iraționalitățile*, la teoria cărora au fost făcute aici câteva aluzii, sunt doar cazul cel mai simplu și mai cunoscut al progresului împins la limită, dar în plus există multe alte asemenea aplicații ale conceptului de bază privitor la depășirea finitului. Astfel, o funcție analitică transcendentă nu poate fi exprimată prin nici un număr finit de elemente, în timp ce, cu privire la funcția algebrică, Weierstrass a descoperit că aceasta întotdeauna poate fi exprimată printr-un asemenea număr. Dar atunci se manifestă principiul depășirii finitului și, conform teoremei lui Poincaré, rezultă că „orice funcție analitică poate fi definită cu ajutorul unei mulțimi numerice de elemente $b(x-a)$"[852]. Astfel, funcția analitică, față de funcția algebrică, se află în același raport ca și numărul irațional față de numărul rațional.

Acestui domeniu de depășire a finitului îi aparțin (fiind foarte interesante din punctul de vedere al cunoașterii teoretice și din punct de vedere ontologic) studiile asupra criteriilor de convergență și divergență ale șirurilor infinite, în legătură cu problema creșterii și descreșterii funcțiilor și cu teoria integralelor determinate. Aici „funcțiile ideale" ale lui P. du Bois Reymond într-un anume sens pot fi din nou asimilate iraționalităților, dar nu printre numere și funcții, ci printre integrale. Studiile lui N. Abel, N.V. Bugaiev, P. du Bois-Reymond, E. Borel, J. Hadamard, H. Poincaré etc.[853], în pofida caracterului special al problemelor puse și al metodelor utilizate, au o mare importanță pentru filozofie și ne mirăm de faptul că până acum nu și-au găsit nici o aplicație filozofică[855].

XVIII. Noțiunea de identitate în filozofia scolastică (pentru p. 56)

Noțiunile de identitate numerică și generică studiate în text sunt neglijate în filozofia modernă, dar filozofia scolastică le diferenția. Iată expunerea sumară a definițiilor respective, chiar cu cuvintele adepților scolasticii.

Generic – Specific – Numeric (*Generice – Specifice – Numerice*). Se vorbește cel mai adesea despre diferențierea lucrurilor.

Se diferențiază *generic* ceea ce nu se aseamănă în nici un predicat univoc (adică nu echivoc), așa cum sunt, de pildă, substanța și cantitatea. De aici provin genurile superioare, *genera*, ale lucrurilor, care sunt în număr de zece și care se numesc *predicamente*.

Este *specific* ceea ce se aseamănă într-un oarecare gen univoc, dar este conținut sub genuri diferite, ca de pildă omul, leul, piatra etc. De aceea, propriu-zis, genurile intermediare nu se diferențiază *generic*, ci *specific*.

În sfârșit, numai prin număr, *solo numero differunt*, se diferențiază indivizii, *individua*, conținuți în același gen și care, prin urmare, nu cunosc nici diferența generică, nici pe cea specifică, dar care se diferențiază doar în concordanță cu ceea ce e anexat la natura speciei, *sed tantum distinguuntur secundum ea quae sunt naturae speciei adiuncta*[860], ca de pildă Socrate și Platon. Am spus *numai prin număr*, *solo numero*, deoarece, așa cum se spune în general, se diferențiază prin număr, *numero*, ceea ce poate fi numărat, ca fiind distinct; iar în acest sens și indivizii de diferite specii (ca, de exemplu, Alexandru și Bucefal) se diferențiază prin *număr*, *numero*.

Diferența *specifică* mai este numită și *formală*, deoarece provine din ceea ce este formal, *appellatur etiam formalis, quae fit secundum id quod est formale*[861]; diferența *numerică* se mai numește și *materială*, *materialis*, căci materia este principiul din care provin mulți indivizi de aceeași specie.[862]

Celor trei tipuri de diferențe le corespund și trei tipuri de unități, *unitas generica – specifica – numerica*. Întrucât *unicul* înseamnă o *entitate indivizibilă*, *ens individuum*, vor exista tot atâtea unități, *unitas*, câte divizări există. Iar lucrurile se diferențiază sau prin *gen*, *genere*, precum piatra de om[863], sau prin *specie*, precum leul de cal, sau prin *număr*, *numero*, ca de pildă Petru de Pavel. Deci există trei unități, dintre ele, cea care neagă divizarea genului se numește *specifică*, *specifica*, cea care neagă divizarea numerică a speciei se numește *numerică*, *numerica*, sau *individuală*, *individualis*. De aici rezultă că ceea ce este unic ca gen, *unum genere*, e ceea ce este similar în cadrul aceleiași noțiuni generice, *ratione*. Unic ca *specie* e ceea ce este similar în una și aceeași definiție. Ceea ce e unic ca gen și specie se mai numește și *unitate formală*, *formaliter unum*, adică inclusiv până la noțiunea esențială, *quoad essentialem conceptum*. În sfârșit, tot ce este singular, *singularia*, sau indivizii, este unic ca *număr*, *numero*. Numai *unitatea individuală*, *unitas individualis*, este o unitate reală, căci în natura lucrurilor există numai singularitate, *singularia*. Iar unitatea *generică* și cea *specifică*, dacă nu

li se adaugă unitatea individuală, *din partea lucrului, a parte rei*, nu sunt unități absolute, ci doar negații ale divinității. Astfel, de exemplu, natura lui Petru și Pavel nu este numită unică pentru că presupune una și aceeași substanță, ci doar pentru că neagă diversitatea specifică. De aceea Sf. Toma spune: „Ceea ce este indivizibil în raport cu un gen sau cu o specie nu se numește pur și simplu unic, *simpliciter unum*, ci unic sau în gen, sau în specie, iar ceea ce e *pur și simplu* indivizibil este pur și simplu unic, adică unic în număr, *unum numero*"[164]. În continuare, ceea ce formează o *unitate numerică* sau intermediază, în aceeași specie, diferențierea a ceva de altceva se numește *principiu de individualizare, principium individuationis*[165].

Însă, în pofida clarității suficiente cu care se distinge conceptele diferitelor tipuri de unități și diferențe, nici filozofiei scolastice – mai ales la trecerea ei spre filozofia modernă – nu i-a fost străină tendința de a reduce unitatea numerică la cea generică și de a identifica identitatea indivizilor cu egalitatea claselor singulare care le corespund. Această tendință este foarte vizibilă la Franciscus Suárez san Suarius[166] (1548-1617).

„Unitate numerică, spune el, se numește starea de existență reală pe care o are natura din partea lucrului existent în indivizi, *in singularibus*, și de asemenea se numește stare de contracție, *status contractionis*, ca și cum prin intermediul ei natura sau conceptul fundamental al lucrului s-ar concentra în indivizibil și indiviz, și de aici provine unitatea numerică pe care o au lucrurile așa cum există ele din partea lucrului – *vocatur existentiae realis quam habet natura a parte rei in singularibus existens, et vocatur etiam status contractionis, quasi per illum natura, seu essentialis rei conceptus, ad individuas et singularia contraheretur, et hinc exsurgit unitas numerica, quae rebus numerum convenit, ut a parte rei existunt*."

Deci unitatea numerică e doar „starea de contracție, *status contractionis*". Nu e un factor primar al autodeterminării persoanei, ci produsul unei oarecare evoluții (fie ea și logică!) a naturii lucrului, care este impersonală la origine. Nu „natura" este presupusă de persoana care se autodetermină, ci persoana este presupusă de „natură". Această reprezentare a unității numerice drept „contracție" a substanței generale într-un lucru unic divulgă clar întreaga esență a *filozofiei lucrului*, pentru care identitatea numerică este egalitatea dintre clasele unice, iar individul este identificat cu clasa sa unică. Conform acestei concepții e de ajuns să îngustăm (să „contractăm") volumul unei clase ca să obținem o *clasă singulară*, adică un *individ*, care nici nu este altceva decât *status contractionis* al conceptului general.

Aceasta este înțelegerea occidentală, *catolică*, a vieții. Însă am văzut deja în ce măsură înțelegerea *ortodoxă* a vieții e străină de această filozofie care, la fundamentul ratinismului și tuturor profunzimilor, are categoria de lucru și care este categoric străină ideii de persoană, așa cum recunoașterea persoanei și aspirațiilor sale îi este străină catolicismului, care reprezintă latura practică a acestei înțelegeri impersonale a vieții.

XIX. Noțiunea de identitate în logica matematică (pentru p. 58)

Tendința de a elimina din sfera științei orice discuție despre identitatea numerică, după cum era de așteptat, se manifestă cel mai pregnant acolo unde metoda științifică este în general cea mai riguroasă și mai precisă, deci în *logica matematică* modernă, care se mai numește și *logistică*. Aici, în „calculul claselor", identitatea indivizilor este definită cât se poate de riguros, și este definită tocmai ca apartenența simultană a lor la orice clasă de care oricare dintre ei poate aparține, adică, cu alte cuvinte, ca posibilitatea pe care o are orice combinare a caracteristicilor unui individ de a căuta o combinație corespunzătoare și egală cu ea – de caracteristici ale unui alt individ. E clar că aici identității *numerice* i se substituie identitatea *specifică*. Claritatea acestei substituiri este cu atât mai evidentă cu cât în logica matematică se face distincția dintre *individ* și clasa *singulară* sau *specială* care îi corespunde (clasa cu extensiunea de „unu") și cu cât în „calculul relațiilor" se presupune o axiomă importantă, conform căreia fiecare pereche de indivizi dați posedă o relație specială, inexistentă între alți doi indivizi, adică o relație proprie în mod exclusiv perechii respective. Și totuși, în pofida acestor distincții subtile, identitatea indivizilor se descompune în cadrul științei contemporane într-un ansamblu de *trăsături comune*, astfel încât și caracterul *real* al individului ca purtător al însușirilor sale, spre deosebire de caracterul său *formal*, nu este decât afirmat și câtuși de puțin exprimat. Tocmai aceasta demonstrează, o dată în plus, că identitatea numerică poate fi doar *simbolic* presupusă sau afirmată, ca nu se definește, nu se formulează și nu se exprimă logic.

După aceste observații de ordin general să ne amintim pe scurt cum definițiile indicate sunt exprimate în semnele simbolice ale logisticii.

După cum se știe, aici se remarcă de îndată distincția radicală a raporturilor de „implicație" și „incluziune", adică de includere a unei judecăți sau a unei clase în altă judecată sau clasă, față de operația de *subordonare* a unui individ la o clasă sau, respectiv, la o judecată. ⊃ este și semnul implicației, și al incluziunii; ε, în ce privește *clasa*, este semnul operației de stabilire a unei corespondențe (abreviere de la *ἐστί*), iar 3 este semnul aceleiași operații față de o *judecată*. Această distincție, marcată prin semne diferite, este extrem de importantă. Totuși, vorbirea obișnuită confundă cele două tipuri de raporturi, adică implicația și incluziunea cu operația de corespondență, sub denumirea comună de „este"... Logicienii le-au identificat timp îndelungat și de-abia Peano le-a fixat, și asta datorită simbolisticii inventate de el.

Ca să punem și mai bine în evidență diferența dintre operația ⊃ și operația de corespondență, să luăm ca exemplu silogismul obișnuit:

major: Orice om este muritor
minor: Socrate este om

concluzie: Deci Socrate este muritor

Copula premisei majore va fi aici ⊃, cum se şi apreciază de obicei, dar copula premisei minore nu va fi deloc ⊃ (cum sunt înclinaţi să creadă, aproape în totalitate, logicienii), ci ε. Într-adevăr, în premisa majoră se stabileşte un raport între clasele „însuşirea de a fi om" şi „însuşirea de a fi muritor", pe când în cealaltă premisă raportul nu se mai stabileşte între clase, ci între individul „Socrate" şi clasa „însuşirea de a fi om", căreia Socrate îi aparţine. Prin urmare, premisa majoră este cu siguranţă o *implicaţie*, după cum se obişnuieşte să se spună, însă premisa minoră nu mai este implicaţie, ci subordonare a individului unei clase de tipul însuşi. Deci formula silogismului analizat va fi în realitate

$$a \supset b \cap x\,\varepsilon\,a \supset x\,\varepsilon\,b \qquad \text{(I)}$$

şi nicidecum formula silogismului obişnuit, tipic, ce stabileşte un raport între clase:

$$a \supset b \cap c \supset a \supset c \supset b \qquad \text{(II)}$$

Cred că nu este cazul să atrag atenţia asupra diferenţei esenţiale dintre formulele (I) şi (II).

Nu trebuie să ne imaginăm că simbolurile ⊃ şi ε, având semnificaţii logice şi ontologice foarte diferite, ar putea fi confundate fără consecinţe din punct de vedere *formal*, în scopul mecanicii logice de calcul şi că această „subtilitate" a distincţiei făcute de Peano între noţiuni nu are nici o valoare „pragmatică" pentru tehnica de calcul. Nu e nici pe departe aşa, deoarece proprietăţile celor două relaţii, adică ale lui ⊃ şi ε, sunt esenţial diferite: relaţia ⊃, făcând legătura între esenţe şi termeni *omogeni* (clase, judecăţi), este *tranzitivă*, în timp ce relaţia ε, stabilind legătura între esenţe *eterogene* (clase şi indivizi), este *intranzitivă* prin definiţie: dacă a ⊃ b şi b ⊃ c, atunci, din formula

$$a \supset b \cap b \supset c \supset a \supset c \qquad \text{(III)}$$

e clar că şi a ⊃ c, dar din faptul că x ε y şi y ε z nu rezultă câtuşi de puţin că x ε z, căci dacă x, ca *individ*, se înglobează în clasa y, iar clasa y, ca *individ*, se subordonează clasei z, atunci z, în raport cu x, va fi deja o *clasă de clase*, nu o simplă clasă şi, prin urmare, nu se poate considera că x se numără printre elementele sale, că este cuprins în extensiunea sa, pentru z extensiunea constă din indivizi-clase, iar aceştia, pentru z, sunt deja indivizibili, nu mai pot fi fracţionaţi sau descompuşi.

În cazul când nu se acordă atenţie intranzitivităţii relaţiei ε, lipsă de atenţie care decurge din confundarea lui ε cu ⊃, adeseori se construiesc sofisme a căror dezavuare, formală şi responsabilă, nu este întotdeauna uşoară. Astfel sunt, de exemplu, unele sofisme din „comedia filozofică" a lui Platon *Euthydemos*[667] sau măcar raţionamente de felul celor care urmează:

„Aurul este aur şi nu poate fi neaur, omul este om şi nu poate fi neom. Deci şi tatăl tău, Heredemos, cum aşa îi spune Socrate lui Euthydemos, este tată şi nu poate fi netată. Deci le este tată *tuturor*, nu numai oamenilor, ci şi cailor şi celorlalte animale. La fel, mama ta le e mama tuturor, şi aricilor. Deci tu le eşti frate viţeilor şi căţeilor şi purceilor.

Pe urmă, tu ai un câine, iar câinele are căţei şi, prin urmare, le este tată. Dar câinele este al tău. Şi este al tău fiind tată, aşa că tatăl tău este câinele, iar tu le eşti frate căţeilor.

Mai departe, îţi baţi câinele, deci îţi baţi tatăl ş.a.m.d."

Sau iată un exemplu din *Hippias Maior*[668]:

„Fiecare dintre noi, cei doi interlocutori, este unul şi, prin urmare, fiecare are însuşirea de a fi impar. Prin urmare, amândoi la un loc vom fi tot impari, când suntem doi. Dar dacă nu-i aşa, dacă împreună suntem pari, atunci şi fiecare dintre noi în parte este tot par etc."

Judecăţile se desfăşoară aici conform schemei următoare:

Heredemos (individ) ε părintele tău (clasă)
părintele tău (individ) ε părintele (clasă)
părinte (clasa) – fiinţa care dă naştere (clasa)
cei care dau naştere aricilor, purceilor etc. (clasă) ⊐ fiinţe care dau naştere (clasă)

Însă este clar că, având în vedere intranzitivitatea operaţiei „ε", din premisele respective nu se poate nicidecum trage concluzia că

Heredemos ε cel care aduce pe lume arici etc.

La fel, din faptul că

Petru (individ) ε apostol (clasa apostolilor)

apostolii (individ, grupul de apostoli istoric cunoscut) ε „12"
(clasa tuturor obiectelor care sunt câte douăsprezece)

nu rezultă nici pe departe că

Petru ε „12"

adică faptul că şi Petru este „doisprezece" şi nu „unul"[669].

Prin urmare, din cele spuse reiese indiscutabil că până şi din punctul de vedere pur formal individul este deosebit de clasă, chiar de clasa unică, în pofida logicienilor nominalişti (care încearcă să explice clasa nu ca un unic şi închis în sine volum al gândirii, ci ca un ansamblu de indivizi) şi în pofida opiniilor logicienilor pozitivişti, care doresc să suprime natura autonomă a individului şi să-l reducă la o sumă de însuşiri, adică la o clasă singulară. Clasa „specială" sau „singulară" *singulière* trebuie să fie cât mai strict delimitată de individul singular, care intră în extensiunea ei; astfel, pentru o asemenea clasă x, am putea scrie formula

$$x\,\varepsilon\,x \qquad \text{(IV)}$$

care, aşa cum am văzut, e absurdă, deoarece „ε" este semnul unei relaţii dintre termeni *diferiţi* sau chiar *eterogeni*, şi nu de acelaşi fel. De aceea se obişnuieşte ca clasa singulară, formată dintr-un unic element „x", să fie notată cu un semn special, şi anume cu ι x, care se citeşte „egal cu x", „*égal à x*"; aici simbolul „ι" este abrevierea cuvântului ἴσος, egal. Acest simbol „ι" se defineşte formal prin ecuaţia:

$$\iota x = y \ni (y = x) \qquad \text{(V)}$$

adică ι x este simbolul unei clase y, care (∋) justifică funcţia propoziţională (cu y variabil) y = x. De aici, utilizând pentru ambele părţi ale ecuaţiei operaţia „y ε", care include elementul individ „y" în clasele egale „ι x" şi „y ∋ (y = x)" şi ţinând minte că „y ε" şi „y ∋" se dejoacă reciproc, găsim

$$y\,\varepsilon\,\iota x \;=\; y = x \qquad \text{(VI)}$$

adică egalitatea celor două simboluri „$\varepsilon\iota$" şi „=" încât

$$\varepsilon\iota = = \qquad \text{(VII)}$$

De aici rezultă că, deşi formula (IV) nu este justă, totuşi

$$x \,\varepsilon\, \iota x \qquad \text{(VIII)}$$

(deoarece x = x) adică faptul că individul „x" aparţine întotdeauna clasei sale singulare „ιx".

Dacă dimpotrivă, „a" este o clasă singulară, atunci unicul ei element nu mai poate fi notat cu „a", ci cu un simbol special în componenţa căruia intră simbolul răsturnat „$\imath$", adică prin „$\imath a$" care se citeşte „acel a", „le a", „der a", ὁ a. În general, simbolul „ι" transformă individul în clasa sa singulară şi invers simbolul „$\imath$" transformă clasa singulară în individ, aşa încât avem două ecuaţii,

$$a = \iota x \text{ şi } x = \imath a \qquad \text{(IX)}$$

echivalente între ele, în semne

$$a = \iota x \;=\; x = \imath a \qquad \text{(X)}[871]$$

Tot ce s-a spus până aici este cu desăvârşire just, căci se ia drept bază distincţia esenţială dintre clasa singulară şi individ. Însă individul este introdus aici numai prin *simbol*, fără definiţie. De aceea, pentru raţionalism este o adevărată piatră de încercare. Evitarea ei se încearcă pe calea următoare.

Clasa singulară este definită drept clasă formată dintr-un singur individ. Dar ce înseamnă numărul „unu"? Şi ce înseamnă „individ"? Logica matematică „după obiceiul ştiinţelor matematice, *selon l'habitude des Mathématiques*"[871] nu defineşte individul, ci doar *identitatea* indivizilor. Desigur, problema nu ţine de aşa-zisul „obicei al ştiinţelor matematice", ci de imposibilitatea de a defini individul ca realitate supraraţională. Iar încercarea de a defini o identitate de indivizi dă posibilitatea de *a se substitui* problema identităţii reale numerice cu problema asemănării *semnice* formale, adică raţionamentele – imposibile! – cu privire la indivizi sunt substituite cu raţionamente privitoare la noţiunile despre ei, deci privitoare la *clase*. Această substituţie se face în mod deliberat şi ea este profund semnificativă, mai ales după ce s-a efectuat distincţia fermă dintre indivizi şi clase.

Deci „se spune că doi indivizi *k* şi *l* sunt identici dacă cel de-al doilea aparţine oricărei clase din care face parte primul, *on dira que les deux individus k et l sont identiques si le second appartient à toute classe dont le premier fait partie*"[872].

Simbolic această definiţie se exprimă prin formula.

$$k = l \;=\; k \,\varepsilon\, a \supset_a l \,\varepsilon\, a \qquad \text{(XI)}$$

Aici „=" este semnul *identităţii*, iar indicele „a" pe lângă ⊃ înseamnă că implicaţia scrisă este valabilă pentru *orice* a care satisface incluziunea „$k \varepsilon a$"[873]. În acest caz se remarcă faptul că identitatea indivizilor este logic distinctă de egalitatea claselor, la fel cum indivizii *k* şi *l* sunt diferiţi de clasele singulare ιk şi ιl[874].

Cum să înţelegem această formulă? Doar ca definiţie a semnului „=". Formula (XI) spune că atunci când întâlnim o combinaţie grafică încă necunoscută de linii şi puncte, un „desen" „k = l", *care nu are nici un sens*, atunci o dată pentru totdeauna, noi vrem, presupunem, cerem să nu se înţeleagă prin el altceva decât semnul abreviat, convenţional al implicaţiei pe care deja o înţelegem

$$k \,\varepsilon\, a \supset_a l \,\varepsilon\, a \qquad \text{(XII)}$$

sau, mai precis, semnul ansamblului mulţimii de implicaţii cu toate valorile posibile ale variabilei „a", al cărui câmp de schimbare este definit de funcţia „$k \varepsilon a$" – adică, repetăm, prin „k = l" noi vrem să subînţelegem notarea prescurtată a expresiei

$$\prod_{k\,\varepsilon\,a}^{a} (k \,\varepsilon\, a \supset l \,\varepsilon\, a) \qquad \text{(XIII)}$$

unde Π este semnul înmulţirii logice a tuturor înmulţitorilor obţinuţi pentru toate valorile posibile ale lui *a*. Anume acest sistem de implicaţii care vorbeşte *numai* de relaţia de apartenenţă, *ε*, a indivizilor „k" şi „l" la *clasele* „a", noi convenim să-l numim *identitate a indivizilor*. Dar ce este individul nu ştim; totuşi, logic, *conceptul de individ nu-l posedăm* şi, prin urmare, doar presupunem termenul lui pur simbolic, semnul a ceva (a orice, numai nu al unei clase, al unei judecăţi sau al unui raport) ce se poate afla în raport de „identitate"; prin identitate subînţelegem o oarecare formulă complexă în relaţia acestui „ceva" cu clasele.

Repetăm că aici, cât se poate de evident, apare neputinţa gândirii logice în faţa existenţei concrete, adică individuale, şi aspectul jalnic (jalnic în chip necesar!) al încercării pe care o face raţiunea de a-i substitui existenţei individuale termeni raţional-figuraţi (dar nu raţionali!).

În continuare, aşa cum am spus, rămâne deschisă şi problema privitoare la definirea *singularităţii clasei*. Într-adevăr, cum să definim în termeni raţionali, că ιa este singulară, că, prin urmare, conţine un singur element, ca există doar un *singur* a? Acest lucru se realizează prin indicarea a două proprietăţi ale clasei ιa: *în primul rând*, că în ea *există* în general elemente, deci că ea, clasa, *nu este nulă*, în al doilea rând, că dacă asemenea elemente ar fi două, respectiv *x* şi *y*, atunci acestea ar fi identice între ele. Faptul că ιa nu este o clasă vidă se exprimă prin formula negativă

$$a -= \Lambda \qquad \text{(XIV)}$$

adică

$$a \text{ „nu este" } (-=)\ \Lambda \qquad \text{(XIV')}$$

unde Λ este semnul clasei vide sau, în forma pozitivă, mai comodă,

$$\exists\, a \qquad \text{(XV)},$$

adică

„există a"[875]

aşa încât

$$a -= \Lambda \;=\; \exists\, a \qquad \text{(XVI)}$$

Deci singularitatea clasei ιa se va exprima prin intermediul formulelor

$$a -= \Lambda \quad x \,\varepsilon\, a \quad y \,\varepsilon\, a \supset_{x,y} x = y \qquad \text{(XVII)},$$

sau

$$\exists\, a \quad x \,\varepsilon\, a \quad y \,\varepsilon\, a \supset_{x,y} x = y \qquad \text{(XVIII)}[876]$$

adică, în cazul oricăror *x* şi *y* care aparţin clasei ιa, implicaţia scrisă rămâne valabilă

Cred că nu trebuie să mai precizez că tot ce s-a spus în legătură cu definirea logică a identităţii se referă şi la această definire a singularităţii, căci singularitatea este doar un caz particular al identităţii, şi anume identitatea cu sine, autoidentitatea.

Recurgând, în sfârşit, la *logica relaţiilor*, *rélations*, e firesc că aici trebuie să rezolvăm problema relaţiilor între indivizi. În această secţiune a logicii matematice se ia drept axiomă faptul că întotdeauna există o relaţie între indivizi, relaţie care este ea însăşi individuală, care se prezintă ea însăşi ca un fel de individ. „Între doi indivizi daţi, spune axioma, există o relaţie *specială*, *singulière*, care nu există între oricare alţi doi indivizi". Totuşi, şi această relaţie *specială* este explicată (după cum ne puteam aştepta) în sens formal, nu în sens real. Acest lucru devine evident din lămuririle care urmează după axiomă. Din punctul de vedere al extensiei (*extension*, spune Couturat) axioma este evidentă, întrucât perechea studiată este suficientă pentru a defini o relaţie diferită de toate celelalte. Din punctul de vedere al *conţinutului* putem spune că, dacă se studiază ansamblul (*l'ensemble*) *tuturor* relaţiilor existente între doi indivizi daţi, atunci acelaşi ansamblu nu există la nici o altă pereche de indivizi, altfel spus, dacă o pereche posedă *toate* relaţiile altei perechi, atunci aceste perechi sunt identice, ceea ce se notează astfel

$$x_1Ry_1 \supset_R x_2Ry_2 \supset x_1 = x_2 \quad y_1 = y_2 \qquad (XIX)^{877}$$

Aici semnul $\supset_R$ arată că *implicaţia* membrului stâng este valabilă pentru *orice* relaţie R care i poate lega pe x_1 şi y_1.

Deci relaţia individuală concretă, iarăşi se descompune într-o serie de relaţii generale, adică abstracte, *toate* abstracte, care intră în componenţa concretului dat. Dar pe lângă absurditatea ontologică a acestei egalizări dintre concret şi o sumă de abstracţiuni, apare problema privitoare la legitimitatea acestei definiţii chiar şi în domeniul pur formal. Dar definiţia se sprijină în totalitate pe conceptul „tuturor" relaţiilor existente între elementele perechii date. Nemaivorbind că noţiunea de „toţi", „toate" încă nu este definită în logica matematică, mai ales atunci când se referă la o grupă suprafinită, apare îndoiala dacă poate exista o anumită noţiune despre *toate* relaţiile existente nu între clase, ci între indivizi. Tocmai acest lucru s-ar cere demonstrat, căci nu e deloc clar (şi e puţin probabil că e în general admisibil) că o grupă transfinită de abstracţiuni poate epuiza un concret. Dacă concretul poate fi studiat din punct de vedere formal-raţional, atunci cu siguranţă el nu poate fi introdus în speculaţiile formale decât sub forma limitei, adică drept *maximum absolut*. Dar conceptul de *maximum absolut* nu este încă elaborat (dacă nu luăm în consideraţie tentativa absolut necunoscută a arhimandritului Serapion) şi, pe deasupra, încă nu e clar dacă acesta poate fi în general aplicat indivizilor. Căci indivizii concreţi sunt *creativi*, sunt capabili să edifice relaţii absolute, imprevizibile, care nu intră în componenţa unei grupe oricât de largi, alcătuită din relaţii preexistente; cu alte cuvinte, aceştia depăşesc orice noţiune prealabilă cu privire la ei. După cum spune H. Bergson, „*la vie déborde l'intelligence*, viaţa iese din albia raţiunii", şi aşa se întâmplă *întotdeauna*.

XX. Timpul şi Destinul (pentru p. 128)

A exista în timp înseamnă, în fond, a muri – existenţa în timp este o înaintare lentă dar implacabilă a Morţii. Viaţa în timp este supunerea inevitabilă faţă de Răpitoarea. Vieţuirea şi murirea sunt acelaşi lucru. Iar Moartea nu este altceva decât Timpul mai încordat, mai eficient, atrăgând mai mult atenţia asupra sa. Moartea este timp instantaneu, iar Timpul – moarte de durată. Destinul, care gravitează deasupra tuturor, nu este ceva exterior pentru viaţă, nu se poate să credem că vine, vine, întărindu-şi şi sporind firul vieţii şi deodată, întâmplător, îl taie cu foarfecele răutăcioasa *parcă* Atropos. Moartea nu dă buzna din afara în Viaţa senină, ci însăşi viaţa, în adâncurile sale, zămisleşte embrionul morţii, care creşte cu neînduplecare. Trăind – murim, murind – trăim. Moartea este *condiţia* vieţii, aşa cum temperatura scăzută a refrigeratorului este condiţia capacităţii de funcţionare a locomobilului. Leagănul este leagăn, adică bobocul vieţii, şi nu un simplu pat mic, pentru că este şi sicriu. Nu există prezent fără trecut, nu există viaţă fără moarte. Moartea este împletită în actul naşterii şi ceea ce se naşte e trecător. De aceea, în *Zend-Avesta*, omul este numit *Kaiomortsom*, adică „Viaţă muritoare". Naşterea şi Moartea sunt polii aceluiaşi lucru – Vieţuire sau Murire, fiecare poate spune cum îi place – dar mai exact ar fi să-l numim Destin sau Timp. Şi acest Timp unic, acest Destin constă iarăşi din Naştere-Moarte polar reunite, şi tot aşa mai departe şi mai departe, până la cele din urmă elemente ale vieţii, adică până la cele mai mici manifestări ale capacităţii vitale[878].

La fel, într-o placă magnetizată nu putem distinge polul „plus" de cel „minus" şi, deplasându-ne de la primul, unde „nordul" este foarte intens, trecem fără să băgăm de seamă spre cel de-al doilea, unde „sudul" este cel mai mare. Dar dacă rupem placa, fiecare dintre jumătăţi va avea două capete, fiecare dintre ele va primi polul nord şi pe cel sud, iar intensitatea fiecăreia dintre ele va fi aceeaşi, dar slăbită. Rupem în două jumătăţile şi situaţia este iarăşi aceeaşi. Astfel, slăbind pe măsură ce se înmulţeşte numărul de bucăţi, forţa magnetică va fi descoperită într-o mulţime de poluri nord şi sud, dar întotdeauna perechi şi nedespărţite, şi n-are sfârşit această conjugare a polilor pe care îi posedă bucăţile de magnet.

La fel şi Timpul, oricum l-am împărţi, rămâne întotdeauna *timp*[879], adică fir şi mişcare, întotdeauna are început şi sfârşit, trecut şi viitor, apariţie şi dispariţie, naştere şi moarte. Şi viaţa, aflată în legătură cu Timpul, este în fond aşa şi nu poate să nu fie aşa.

Destinul care gravitează deasupra noastră este Timpul. Însuşi cuvântul rusesc *rok* („destin") are sens temporal. La unele seminţii slave el desemnează în mod direct „anul", adică douăsprezece luni[880]; aceeaşi semnificaţie a cuvântului poate fi găsită în limba rusă vorbită în guberniile din sud şi din vest[881].

În limba cehă, printre alte semnificaţii, o are şi pe aceea de „timp determinat", „soroc", apoi de „timp în general" şi mai ales de „oră"[882]. La fel şi cuvântul rusesc

s-rok („soroc") și-a păstrat semnificația temporală a temei sale rok, iar în limba veche rok semnifica direct un „timp determinat", un „soroc", un „an", o „vârstă" și apoi „destinul"[883].

Rok, rokovoi („fatal") provine de la reşti („a spune"), adică înseamnă ceva rostit sau spus; prin semnificația rădăcinii sale, rok înseamnă sentință. În limba cehă, cuvântul rok înseamnă chiar vorbire, cuvânt, iar apoi legătură, căsătorie[884]. La fel, și cuvântul sud („soarta") este legat de noțiunea de judecată, osândire; după părerea lui Miklosich[885], prin tema *san-dhu se explică grecescul συν-τί-θη-μι, adică a uni, a stabili printr-o înțelegere reciprocă. De la aceeași rădăcină dhu provine și grecescul θέ-μι[δ]-ς, drept, lege, justețe.

În limba latină se observă același lucru. Fatum, soartă, destin, provine din fa-te-r sau, într-o formă mai obișnuită, for, fatus sum, fari, adică de la rădăcina fa (sanscrita bha), care iarăși înseamnă „a vorbi". Deci fatum este ceva rostit[886]. În ce sens? Conform credinței romane, zeii – și printre ei mai ales Jupiter – stabilesc prin rosturile lor, care le dezvăluie oamenilor voința și se numesc fatum sau fata, stabilesc deci soarta omului; ce a spus zeul este soartă, fatum, atât a unui anumit om, cât și a unor întregi popoare, orașe etc.[887] Astfel, „vox enim Jovis fatum est", vocea lui Jupiter este destinul[888]; „fatum esse quidquid Juppiter dixerit, destinul este tot ce a rostit Jupiter"[889]. În acest fel, „fatum autem dicunt esse quidquid dii fantur, quidquid Juppiter fatur, destin se numește tot ce rostesc zeii, tot ce rostește Jupiter"[890]. Apoi fatum, conform procedeului obișnuit pentru gândirea romană[891], este personificat și considerat o divinitate specială, Fatum. În continuare, depliniatatea definițiilor divine este simbolizată în imaginea Tria Fata, asimilare greceștilor Τρισσαὶ Τύχαι[892]. În sfârșit, prin continuarea procesului de personificare, genul neutru este înlocuit cu cel masculin sau cu cel feminin, mai personale, iar Fatum, sub influența religiei grecești, devine Fatus sau Fata.

Inscripțiile funerare pomenesc de „Fatus meus" și de „Fatus suus", adică Fatus este considerat o ființă divină pe care o are fiecare om și care îi conduce destinul. Fatus de acest fel amintește de genius antic roman; de acest dublu ideal al unor fenomene și indivizi, morga Fata, poate, va fi corespuns junonei, adică geniului feminin[893].

Romanicul Fatum, ca și al nostru Rok, se împletește cu ideea de timp. Ca și Timpul, Fata determină soarta într-o ordine ferm stabilită, așa că putem vorbi de „fatorum ordo"[894] și de „fatorum series"[895]; așa cum Timpul este ireversibil și nu poate fi adus înapoi – „irreparabile Tempus" al Poetului –, așa sunt și Fata: ce au stabilit ele nu mai poate fi luat înapoi[896]. Fata au fost rostite la nașterea omului, ele îi trasează destinul, căci ele sunt Fata scribunda. Fata îi înzestrează pe oameni cu daruri spirituale și le determină anii de viață; ele stabilesc sfârșitul vieții omului – mai ales sfârșitul prematur provine de la ele. Ca și Timpul, Fata sunt implacabile și atotputernice; ele sunt silnicitoare, sunt „violenta Fata"[897]. „Nil prosunt lacrimae nec possunt Fata moveri, lacrimile nu ajută la nimic și Sorțile nu pot fi înduioșate", așa spune o inscripție; ele sunt „crudelia Fata", ucid și jefuiesc. Fata sunt divinitățile morții[898].

Dar, dacă e așa, atunci prin ce se deosebeau Fata de Timp? Prin nimic. Și într-adevăr, în numeroase inscripții funerare cuvintele „Fatum", „Fata" (pluralul de gen neutru) și „Fatus" sunt utilizate în mod clar drept sinonime pentru „aetas" și „tempus".

> „Noli dolere, amica, eventum meum: properavit Aetas; hoc dedit Fatus mihi. Nu-ți pără rău, prietene, de sfârșitul meu. Veacul s-a grăbit; iată ce mi-a dăruit Destinul", spune o inscripție; sau

> „Hunc Fatus suus pressit: vixit annis XII. Pe acesta l-a încovoiat Destinul lui: a trăit 12 ani".

Sau încă:

> „Noli dolere, mamma, faciendum fuit: properavit Aetas, Fatus quod voluit meus; noli dolere, mater, factum meum: hoc Tempus voluit, hoc fuit Tempus meum. Nu regreta, mamă, trebuia să se întâmple. Veacul s-a grăbit, așa a vrut Destinul meu; nu regreta, mamă, sfârșitul meu: așa a vrut Timpul, acesta a fost Timpul meu"[899],

unde este evident că Tempus apare în locul lui Fatus, fapt ce demonstrează sinonimia lor.

Sau, în sfârșit:

> „Nolite dolere eventum meum, properavit Aetas: hoc dedit Fatum mihi. Nu regretați sfârșitul meu. Veacul s-a grăbit; iată ce mi-a dăruit Destinul"[900].

XXI. Inima și semnificația ei în viața spirituală a omului, conform cuvântului lui Dumnezeu
(dintr-un articol de P.D. Iurkevici[901])
(pentru p. 172)

Inima este centrul vieții sufletești și spirituale a omului. Astfel, în inimă începe și se naște hotărârea omului de a face o faptă sau alta. În ea apar diverse premeditări și dorințe, ea este locul unde se află voința și vrerile sale. Aceste acțiuni de premeditare, vrere și hotărâre sunt desemnate prin expresiile: „și am sârguit în inima mea” (Ecclesiastul 1, 13), „și Daniel și-a pus în gând”* (Daniel 1, 8), „Lui David, tatăl meu, îi intrase în inima” (III Regi 8, 17). Același lucru îl spun expresiile: „bunăvoința inimii mele” (Romani 10, 1), „cum socotește cu inima sa” (II Corinteni 9, 7), „cu inima statornică” (Fapte 11, 23). Vechiul Israel trebuia să aducă daruri pentru clădirea cortului sfânt „cât îl lasă inima” (Ieșirea 35, 5) și „a adus fiecare cât l-a lăsat inima sa” (Ieșirea 35, 21). Cine își exprima dorințele spunea „tot ce avea pe inimă” (III Regi 10, 2). Când facem ceva cu plăcere, fapta noastră se produce „din toată inima” (Romani 6, 17). Celui pe care îl iubim îi dăm inima noastră și invers, pe acela îl avem în inima noastră: „dă-mi, fiule, mie inima ta” (Pilde 23, 26), „sunteți în inimile noastre” (II Corinteni 7, 3), „căci vă port în inima mea” (Filipeni 1, 7).

Inima este locul tuturor actelor de cunoaștere ale sufletului. Meditațiile sunt „planuri în inimă” (Pilde 16, 1), mustrările inimii: „inima mea s-a tulburat” (Neemia 5, 7); a pricepe „cu inima” înseamnă „să știi în inima ta” (Deuteronomul 8, 5), a cunoaște „cu toată inima” înseamnă a ști în totalitate (Iosua 23, 14). Cine nu are inimă „să priceapă” n-are „ochi ca să vadă și urechi ca să audă” (Deuteronomul 29, 4). Când inima se învârtoșează, atunci omul își pierde capacitatea de a și crede „urechilor” și își închide „ochii” (Isaia 6, 10). În general, „toate cugetele și dorințele” sunt ale inimii (Facerea 6, 5). Omul rău are „inimă care plănuiește gânduri viclene” (Pilde 6, 18). Proorocii mincinoși vestesc închipuiri deșarte ale inimii lor (Ieremia 14, 14), „povestind vă închipuirile inimii lor și nimic din cele ale Domnului” (Ieremia 23, 16). Gândurile sunt „sfaturile inimii” (I Corinteni 4, 5). Cuvântul lui Dumnezeu „destoinic este să judece simțirile și cugetările inimii” (Evrei 4, 12). Ce ținem bine minte, ce ne însemnăm în suflet și ne asumăm, toate le introducem, le alcătuim și le însemnăm în inima noastră: „puneți dar aceste cuvinte ale mele în inima voastră”

* În Biblia slavonă și în cea rusă, pasajul sună: „Și Daniel și-a pus în inimă”. În continuarea acestui capitol, în transcrierea pasajelor din Biblie, vom pune între paranteze pătrate cuvântul „inimă” acolo unde traducătorii români au optat pentru alt cuvânt (n.t.).

(Deuteronomul 11, 18), „ca pecete pe sânul [inima] tău mă poartă” (Cântarea Cântărilor 8, 6), „Iar Maria păstra toate aceste cuvinte, punându-le în inima sa” (Luca 2, 19), „scrie-le [cuvintele înțelepciunii] pe tabla inimii tale” (Pilde 3, 3). Tot ce ne vine în minte sau în amintire răsare „în inimă”. În împărăția slavei, dintre sfinții care au suferit pentru adevăr și credință, „nimeni nu-și va mai aduce aminte de vremurile trecute și nimănui nu-i vor mai veni în minte [inimă]” (Isaia 65, 17); „cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit, și la inima omului nu s-au suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El” (I Corinteni 2, 9).

Cuvântul fiind dezvăluirea sau expresia gândului, și el izvorăște „din inimă” (Iov 8, 10): „din prisosul inimii grăiește gura” (Matei 12, 34). Și deoarece gândirea este vorbirea sufletului cu sine, cel ce gândește poartă această discuție în „inima” sa: „căci inima mea a avut cu belșug înțelepciune și știință” (Ecclesiastul 1, 16), „grăit-am inimii mele” (Ecclesiastul 2, 1), „acea slugă, rea fiind, va zice în inima sa” (Matei 24, 48).

Inima este centrul diferitelor simțiri sufletești, al emoțiilor și pasiunilor. Inima asimilează toate gradele de bucurie, începând cu blândețea (Isaia 65, 14) și terminând cu încântarea și exaltarea față de Dumnezeu (Isaia 38, 3; Daniel 2, 46); toate gradele de îndurerare, începând cu tristețea, când „patima cărnii în trup jignește inima” și când „tristețea îi vatămă bărbatului inima” (Pilde 25, 20-21)*, până la amărăciunea zdrobitoare, când omul „va striga de întristată ce-i va fi inima” (Isaia 65, 14) și când simte că „inima se zbuciumă și se zbate din locul ei” (Iov 37, 1); toate gradele de invidie, de la gelozie și „invidie amară” (Pilde 23, 17) până la furia care îl face pe om să scrâșnească din dinți (Fapte 7, 54) și din pricina căreia inima fierbe de dorința răzbunării (Deuteronomul 19, 6); toate gradele de nemulțumire, de la neliniștea care „se abate” asupra omului (Pilde 12, 25) până la disperare, când el „se lasă deznădejdii” în orice năzuință (Ecclesiastul 2, 20); în sfârșit, toate formele de spaimă și panică, de la fiorul evlavios (Ieremia 32, 40) până la frica și panica zdrobitoare (Deuteronomul 28, 28). Inima se topește și se chinuie de dor (Iosua 5, 1; Ieremia 4, 19). În funcție de suferințe, se face „ca ceara” (Psalmi 21, 15) sau se usucă (Psalmi 101, 5), se încălzește și se aprinde (Psalmi 38, 4; 72, 21) sau se face întristată și zdrobită (Ieremia 23, 9; Psalmi 146, 3). În întristare omul este „fricos și puțin la suflet [inimă]” (Deuteronomul 20, 8). Din pricina compătimirii, inima „se zvârcolește” (Osea 11, 8). Cuvântul cu har al lui Dumnezeu acționează în inimă ca un fel de foc aprins (Ieremia 20, 9). Inima se preface în flăcări și arde atunci când este atinsă de raza cuvântului divin (Luca 24, 32).

În sfârșit, inima este centrul vieții morale a omului. În inimă se reunesc toate stările lui morale, de la înalta iubire de taină către Dumnezeu, iubire care cântează: „Dumnezeul inimii mele și partea mea, Dumnezeule, în veac” (Psalmi 72, 25), până la acea trufie care, divinizându-se, crede în inima sa că e la fel cu Dumnezeu și spune „Sunt un dumnezeu” (Iezechiel 28, 2). În funcție de bolile morale, inima „se întunecă” (Romani 1, 21), se învârtoșează (Isaia 67, 17), se face „de piatră” (Iezechiel 11, 19), neomenească, „de dobitoc” (Daniel 4, 13). Există „inima cea rea” (Ieremia 16, 12), „inimă învârtoșată” (Isaia 6, 10), „inimă nesocotită” (Romani 1, 21). Inima este locul de unde provine tot ce e bine și rău

* Cele două citate anterioare din Pilde nu le-am descoperit în variantele română și rusă ale Bibliei; probabil este vorba de o greșeală de tipar (n.t.).

în vorbele, gândurile și faptele omului este vistieria bună și rea a omului, „omul bun din vistieria cea bună a inimii sale scoate cele bune, pe când omul rău din vistieria cea rea a inimii lui scoate cele rele" (*Luca* 6, 45). Inima este tabla pe care este scrisă legea morală naturală: de aceea păgânii „arată fapta legii scrisă în inimile lor" (*Romani* 2, 15). Pe aceeași tablă se scrie și legea harului: „Ascultați-Mă pe Mine", cheamă Domnul, „popor care ești cu legea mea în inimă" (*Isaia* 51, 7). „Voi pune legea Mea înăuntrul lor și pe inimile lor le [legile harului] voi scrie" (*Ieremia* 31, 33). De aceea cuvântul lui Dumnezeu este semănat pe țarina inimii (*Matei* 13, 19), conștiința își are locul „în inimă" (*Evrei*, 10, 22). Hristos pătrunde prin credință în inimi" (*Efeseni* 3, 17) și, de asemenea, „ne-a pecetluit pe noi și a dat arvuna Duhului în inimile noastre" (*II Corinteni* 1, 22). „Și pacea lui Hristos să stăpânească în inimile voastre" (*Coloseni* 3, 15). Dumnezeu celor smeriți le dă har [în inimă] (*Romani* 5, 5). Lumina slavei „a strălucit în inimile noastre" (*II Corinteni* 4, 6). Însă, pe de altă parte, păcătosului diavolul îi bagă în „inimă" planuri rele (*Ioan* 13, 2), îi umple inima de fapte rele (*Fapte* 5, 3). La cei care nu ascultă cu luare-aminte Cuvântul Domnului „îndată vine satana și ia cuvântul cel semănat în inimile lor" (*Marcu* 4, 15).

În calitatea ei de centru al vieții trupești și spirituale variate, inima se numește izvor al vieții: „păzește-ți inima mai mult decât orice, căci din ea țâșnește viața" (*Pilde* 4, 23); ea își are locul „între mădularele noastre" (*Iacov* 3, 6), adică este un cerc sau o roată din rostogolirea căreia constă toată viața noastră. De aceea ea este una dintre cele mai profunde părți din ființa noastră: „Inima omului este mai vicleană decât orice și foarte stricată. Cine o va cunoaște?" (*Ieremia* 17, 9). Dată pe față, nici un cuvânt, gând sau faptă nu epuizează acest izvor: „omul cel tainic al inimii" (*I Petru* 3, 4) e deschis doar pentru Dumnezeu: „Că El știe ascunzișurile inimii" (*Psalmi* 43, 23). Prin starea inimii se explică întreaga stare a sufletului (*Isaia* 50, 12; 83, 3). Omul trebuie să-I dea lui Dumnezeu numai inima sa, ca să-I devină credincios în gânduri, cuvinte și fapte. „Dă-mi, fiule, mie inima ta", îl roagă pe om înțelepciunea lui Dumnezeu (*Pilde* 23, 26).

XXII. O icoană a Bunei-Vestiri și simbolistica ei creștină (pentru p. 226)

Discutând despre aspectul cosmic al Maicii Domnului, nu putem trece sub tăcere o icoană destul de enigmatică a Bunei-Vestiri, „găsită" de mine în biserica satului Novinskoe, județul Nerehtski, gubernia Kostroma. Spun „găsită", întrucât această icoană era lăsată de izbeliște pe un pervaz, fiind acoperită de un strat atât de gros de praf și murdărie, încât nu se mai vedea deloc ce reprezenta. Sărindu-mi în ochi în timpul spovedaniei mele, datorită unei cauze de neînțeles pentru mine, icoana mi-a atras atenția și, cu prima ocazie, am vizitat din nou acest sat și m-am apucat s-o curăț și s-o spăl. După două-trei ore de muncă, pe câmpul adâncit și sumbru al icoanei a apărut o pictură care s-a dovedit a fi foarte fin lucrată, cu o mulțime de detalii și figuri reprezentate foarte migălos: cred că trebuie să fi fost mai mult de 150 de figuri. Judecând după compoziție, icoana datează sau de la sfârșitul secolului al XVII-lea, sau de la începutul secolului al XVIII-lea. Cred că dimensiunile ei erau de 5 × 3½ *verșoci** dar, ca tot ce urmează, aceste informații sunt date din memorie, la trei ani după ce am studiat-o. Ce-i drept, am încercat s-o fotografiez, dar condițiile neprielnice și aparatul nepotrivit au făcut ca această inițiativă să eșueze. De aceea și reprezentarea schematică a icoanei pe care o dau aici este și ea în mare măsură tot din memorie, după un răstimp de trei ani.

Compoziția icoanei cuprinde trei aspecte: dogmatic, bisericesc-istoric și cosmologic. Ultimul nu numai că este cel mai interesant pentru noi, dar și

* *Verșok*: unitate de măsură tradițională rusească, egală cu 4,4 cm (n.t.)

ocupă în icoană locul central: acest aspect reprezintă evident însăși icoana, în timp ce restul sunt lămuriri și aprofundări. Deci ce vedem aici, în acest nucleu al icoanei? Asupra a ce se oprește ochiul în primul rând? Este vorba de un *inel* de culoarea cinabrului, împestrițat cu *stele aurii*. În același inel este inscrisă o figură pătrată alcătuită din arcuri de cerc. În centrul ei se plasează un triunghi echilateral cu „Ochiul Care vede Tot", înconjurat de raze. Pe laturile figurii pătrate sunt dispuse cele patru simboluri ale anotimpurilor, cu inscripțiile corespunzătoare, și anume: o ramură desfrunzită, acoperită de zăpadă și „*iarnă*"; flori și „*primăvară*"; un snop de spice și „*vară*"; fructe (?) și „*toamnă*". În sfârșit, în intervalurile dintre figura pătrată și cerc, în dreptul simbolurilor anotimpurilor, indicate mai sus, sunt reprezentate *douăsprezece* mici cercuri cu simbolurile *semnelor zodiacului*; cercurile sunt distribuite în grupe de câte trei, corespunzător anotimpurilor. Fundalul fiecărei grupe corespunde anotimpului la care se referă. Astfel, semnele *de iarnă* ale zodiacului sunt reprezentate pe fundalul unor ramuri acoperite cu zăpadă, *cele de vară*, pe fundalul unui lan dat în pârg, cele de *primăvară* și *de toamnă*, pe fundalul unui peisaj verde.

Trebuie să considerăm că cea mai apropiată de această parte centrală a compoziției este imaginea Bunei Vestiri, situată de o parte și de alta a cercului descris mai sus. În stânga (pentru privitor) cercului se află un sfeșnic cu șapte lumânări aprinse, iar deasupra lui, Arhanghelul în nori. La dreapta cercului și simetric cu sfeșnicul este amplasată o imagine foarte neclară, pe care n-am izbutit s-o identific, iar deasupra acesteia, Preacurata. Mai sus de Ea se află un nimb și în el, parcă, un chip (soarele?), iar în stânga, un cerc cu imaginea Duhului-Porumbel zburând în sus.

În sfârșit, în partea superioară a icoanei, printre nori și puzderii de îngeri și oameni fără prihană, este reprezentat Dumnezeu Tatăl (?), iar în fața Lui, îngenuncheată, o figură sub formă de înger. Strălucirea revărsată de El se termină parcă pe de o parte cu trei cercuri concentrice, alcătuite din capete foarte mici de îngeri cu aripile desfăcute, și pe de altă parte trece mai departe, prin ei. Aceste chipuri îngerești sunt pictate pe fundalul a trei cerculețe colorate: cercul interior este *verde*, cel mijlociu – *roz*, cel exterior – *albastru*.

Ce semnifică această compoziție originală? Neasumându-mi explicarea ei (pentru asta ar fi nevoie de o cercetare mai aprofundată), enunț doar ipoteza că reprezintă spusele acatistului: „Preasfânta Născătoare de Dumnezeu este sfințenia tuturor stihiilor pământești și cerești"[902], este „binecuvântarea tuturor anotimpurilor"[903], căci în momentul Bunei Vestiri, când făptura, în persoana Maicii Domnului, a primit în sine Divinitatea, este conținută întreaga *Veșnicie*, iar în *Veșnicie* – toată deplinătatea *timpurilor*. Sărbătoarea Bunei Vestiri, din punct de vedere cosmic, este sărbătoarea echinocțiului de primăvară, deși actualmente ea a rămas cu 13 zile[904] în urma echinocțiului. În secolul al II-lea echinocțiul cădea pe 24 martie, adică sărbătoarea primăverii. Și, așa cum în momentul echinocțiului de primăvară este conținută, ca în germene, toată plinătatea anului cosmic, la fel și în sărbătoarea Bunei Vestiri a Preacuratei Fecioare, ca în mugure, este conținută întreaga plinătate a anului bisericesc. Mai mult, și anul cosmic, și cel bisericesc sunt imagini ale *anului* ontologic, ale *anului* sau ale plinătății timpurilor și soroacelor întregii istorii universale. Toată istoria universală este conținută în Fecioara Maria, iar Fecioara Maria se exprimă total în momentul Bunei Vestiri.

Această *clipă* infinit-*deplină*, acest moment al plinătății existenței ne este înfățișat, în imagini plastice, de icoana descrisă.

XXIII. Asupra metodologiei criticii istorice (pentru p. 230)

Secolul criticii istorice, secolul al XIX-lea, a modificat caracterul pe care îl aveau atacurile necredinței asupra Bisericii și, din domeniul filozofiei, a mutat lupta pe tărâmul istoriei. Autenticitatea sau neautenticitatea unuia sau altuia dintre monumentele istorice a fost obiectul predilect al controverselor pasionate din secolul al XIX-lea. Dar însăși intensitatea acestor polemici ne obligă să credem că premisa trecută sub tăcere, comună a părților aflate în conflict, era aceea că se pot convinge una pe cealaltă, că una sau alta dintre opinii, mai devreme sau mai târziu, va prevala, ba încă și cu incontestabilitatea unei teoreme „obiective", științifice, indiferent de convingerile generale ale fiecăreia dintre părțile aflate în polemică. Acest *raționalism istoric*, adică încrederea în demonstrabilitatea rațională a tezelor istorice, nu este desigur decât o naivitate metodologică, iar la rădăcina ei se află lipsa de atenție, atitudinea necritică față de noțiunea de „*probabilitate*" și derivatele acesteia, mai ales față de noțiunile de „*speranță matematică*"[905] și „speranță morală"[906], elaborate foarte mai în cadrul teoriei probabilităților și care, direct sau indirect, reprezintă noțiunile de bază ale fiecărei științe istorice.

Într-adevăr, nu e suficient să spui „știu" – ci trebuie să mai determini și *gradul* de cunoaștere, e necesar să precizezi „cantitatea de cunoaștere"[907]. Cu alte cuvinte, *bunul simț*, cu care se mulțumește știința istorică, trebuie, așa cum bine a spus Laplace, „să fie tradus în calcul"[908] și astfel, pentru prima dată, să avem posibilitatea de a fi conștienți de ceea ce știm. E clar deci că, fiind conștienți de parțialitatea cunoașterii noastre, trebuie să încercăm a înțelege în ce măsură este parțială. Secolul al XIX-lea e marcat, chiar de la începutul său, de *critica cunoașterii*, iar secolul XX procedează la o critică a *metodelor* de cunoaștere. Rezultatul acestei critici este acela că, în momentul de față, nu mai are nevoie de explicații amănunțite ideea enunțată altădată de strălucitul Stanley Jevons, și anume că „în știință aproape fiecare problemă ia forma unui bilanț al probabilităților"[909] și că, prin urmare, nu poate exista *certitudine* rațională într-o soluție sau alta a științelor aposteriorice, ci doar un anume grad de *probabilitate*. Trecerea de la efecte la cauze și de la fapte la geneza lor este întotdeauna *doar* probabilă și această probabilitate se definește prin legile descoperite de Bernoulli, Cebîșev și alții. Numai o experiență infinită ne-ar putea furniza o cunoaștere sigură. Iar probabilitatea din cunoașterea noastră este reflexul infinității potențiale a experienței. Aceasta se referă și la fizică, și la astronomie, și la chimie, și mai ales la disciplinele istorice. Totuși, în cadrul disciplinelor istorice, problema se pune altfel. Căci aici știința nu abordează o teză mai mult sau mai puțin indiferentă pentru cultura spirituală, ci o *valoare* spirituală, de conservarea sau răsturnarea căreia fiecare este interesat inevitabil, într-un fel sau altul. De aceea noi nu suntem nici capabili, nici îndreptățiți să studiem vreo ipoteză privitoare la realitatea istorică independent de valoarea pe care o are în inima noastră această realitate, în funcție de ipoteza făcută; prin urmare, când ne propunem o ipoteză

referitoare la un monument de cultură, fără îndoială că nu putem – și nici nu trebuie – să o studiem în afara aprecierii acestui monument, chiar dacă și aprecierea, la rândul ei, depinde de caracterul ipotezei. Desigur, în fiecare știință există un element pragmatic; dar în cadrul științelor culturii acest element nu se referă doar la concepția de ansamblu asupra lumii, ci și la fiecare detaliu al ei.

În științele naturii, anumite principii de bază se fundamentează pragmatic, iar consecințele decurg – pur exterior, logic – din premise. Dar în științele culturii *fiecare* principiu, fiecare pas se elaborează cu un scop bine determinat. Aici diferența e ca între un mecanism și un organism. În primul, doar planul general este adecvat, iar părțile se cuplează între ele pur exterior; dar în cel de-al doilea nu există nici o celulă care să nu fie orientată spre un scop, și întregul organism este organizat în profunzime. E posibil să putem lua în calcul aproximativ „obiectiv" probabilitatea unei ipoteze (întotdeauna ipoteză!) privind compoziția unui mineral, dar ar fi o evidentă absurditate să pretindem că judecăm „obiectiv" autenticitatea unei relicve, a provenienței Sfintei Scripturi sau chiar timpul când au fost scrise dialogurile lui Platon ori poemele lui Homer. Și cine își imaginează că în aceste privințe a „demonstrat" incontestabil ceva, acela, cu siguranță, nici măcar nu și-a pus problema critică a naturii metodelor istorice. Trebuie să renunțăm cu hotărâre la orice polemici cu el până când va studia măcar la nivelul elementar teoria probabilităților, „cea mai măreață creație a minții"[310].

Orice judecată și orice deducție în domeniul științelor istorice este o judecată cu un coeficient de probabilitate[311]; dacă judecata și deducția se exprimă prin formula

$$a \supset b$$

atunci judecata istorică și deducția istorică trebuie, în orice caz, să se exprime prin formula

$$a \supset_p b$$

în care simbolul $\supset_p$ înseamnă implicația ca funcție a parametrului p, adică a probabilității relației $a \supset b$. Limba *confirmă* că implicația posedă grade de probabilitate, căci ne oferă o mulțime de expresii corespunzătoare diferitelor nuanțe pe care le are această copulă. Ca să fie mai clar, o parte dintre aceste expresii le trecem într-un tabel care reprezintă o scară de trepte de „speranță morală" a unei ipoteze, ca să zicem așa, spectrul gradelor de *fermitate* a încrederii sau neîncrederii noastre în ipoteză. Iată tabelul[312]:

+∞	categoric da
	cert, negreșit da
	neîndoielnic, fără îndoială, sigur da
	da
+	evident da
	aparent da
	probabil da
	se pare da
	posibil da
	poate da
	să zicem da
	parcă da
0	nu știu, doar Domnul să mai știe!, și da și nu, așa și așa.
	parcă nu
	să zicem nu
	poate nu
	posibil nu
	se pare nu
	probabil nu
	aparent nu
	evident nu
	nu
	neîndoielnic, fără îndoială, sigur nu
	cert, negreșit nu
–∞	absolut nu

Așadar, studiind un document, avem în vedere gradul lui de autenticitate în calitatea unei valori α, și autenticitatea lui (care, de altfel, niciodată nu e indiscutabilă, ci doar mai mult sau mai puțin *probabilă*) *gradul de probabilitate*, măsurat cu un anumit coeficient p. Dar nici α, nici p nu ne sunt date separat, căci nu putem aprecia valoarea operei absolut independent de problema provenienței sale, la fel cum nu-i putem judeca *proveniența* independent de valoare. Aceste valori p și α în viața reală ne sunt date întotdeauna împreună, sub forma produsului $p\alpha$, numit „speranță matematică"; tocmai expresia $p\alpha$ sau P trebuie să fie obiectul de studiu al oricărei critici responsabile. Iar încercarea de a afla valoarea lui p separat și a lui α separat este un vis naiv despre ceva imposibil și inutil, de altfel. Pentru noi este important lucrul care are produsul P. Iar valoarea produsului P este determinată sau de valoarea lui p, sau de valoarea lui α, sau de ambele valori simultan. În acest caz, p este întotdeauna o fracție pozitivă regulată, adică mai mare decât zero și mai mică decât unu, căci niciodată nu este exclus cazul posibilei autenticități a unei creații și niciodată nu este indiscutabil exclusă posibilitatea neautenticității ei. Când despre α, el este cuprins între $-\infty$ și $+\infty$, așa că:

$$0 < p < 1 \text{ și}$$
$$-\infty < \alpha < +\infty$$

Este posibil ca în alte cazuri, în locul valorii α, să fie necesară valoarea lui Bernoulli[313] sau, dacă o considerăm insuficient de exactă, o funcție oarecare $\varphi(\alpha)$, astfel încât în locul „speranței matematice" P se obține „speranța morală" $Q = p\,\varphi(\alpha)$ sau $Q = \psi(p, \alpha)$.

Oricum însă, e clar că atunci când α este foarte mare, adică atunci când monumentul este foarte valoros, chiar o mică probabilitate a autenticității lui mai poate păstra o importantă „speranță matematică" P a lui sau o considerabilă „speranță morală" Q sau Q. Tocmai acesta este cazul Epistolei Maicii Domnului pe care am citat-o. Căci chiar dacă valoarea p ar fi într-adevăr mică (dar în orice caz nu este egală cu zero), valoarea α este atât de mare încât se obține un P apreciabil. Și întrucât α nu este determinat de știință, ci de alte activități ale spiritului (și printre altele, α al creațiilor duhovnicești este determinat de Biserică), este clar că în ultimă instanță, de Biserică depinde în totalitate posibilitatea de a-l face pe P oricât de mare. Cu alte cuvinte, doar Bisericii îi aparține atestarea autenticității sau neautenticității uneia sau alteia dintre

monumente, şi în nici un caz ştiinţei. Şi de aceea, doar credinţa în Biserică sau necredinţa în ea şi, împreună cu aceasta, şi în creaţia ei, dau o cotitură hotărâtă convingerilor noastre istorice, determinând astfel întregul sistem al gândirii ştiinţifice. În ştiinţă, ca şi în morală, sunt „două căi": una este calea credinţei, cealaltă – a necredinţei, „şi deosebirea dintre ele este mare".

Pentru a face întru totul concrete considerentele enunţate aici, vom explica cele spuse printr-o analogie. Să ne imaginăm că avem o proprietate pe care cineva vrea să ne-o ia. Însă, în general, despre nici un proces nu se poate spune că se va încheia neapărat în interesul reclamantului, nici că pârâtului îi este asigurat interesul. Procesul este un bilanţ de probabilităţi, şi oricât de puţine speranţe ar avea pârâtul că reclamantul va pierde procesul, niciodată nu este exclusă posibilitatea ca el să piardă proprietatea pe care o posedă. Prin urmare, dacă procesul începe, el va renunţa la proprietate din pricina pierderii *posibile*? Şi dacă probabilitatea menţinerii proprietăţii o este *p*, atunci gradul de fermitate cu care el îşi va apăra dreptul asupra averii nu se va exprima nici pe departe prin *p*, ci prin *pe* sau prin *pu(a)*, prin speranţa „matematică" sau „morala" a câştigării procesului. Însă până una alta, el va profita de proprietate. La fel, posedând capital spiritual şi bunuri ale culturii spirituale, Biserica nu renunţă câtuşi de puţin la ele din pricina faptului că necredinţa a pornit un proces împotriva ei. Ea continuă să profite de ele, iar gradul ei de dârzenie în lupta pentru proprietatea ei se exprimă prin valoarea aşteptării matematice sau morale de câştigare a acestui proces.

Onus probandi cade în sarcina celui care a declanşat procesul, iar credinciosului nu-i şade bine să îşi bată capul dacă Moise este cel care a scris *Cartea Facerii*, la fel cum şi unui moşier nu-i se cade să îşi facă probleme dacă moşia primită de el drept moştenire a fost cumpărată de străbunicul sau de stră-străbunicul lui. Cu cât mai mare este preţul acestei moşii, cu atât mai puţin chef va avea el să renunţe la dreptul lui şi de aceea cu atât mai puţin convingătoare vor fi pentru el argumentele adversarului. Iar dacă valoarea este infinit de mare, atunci şi cea mai mică umbră de speranţă, chiar cea mai neînsemnată probabilitate de câştigare a procesului îi este suficientă ca să nu dea atenţie argumentelor care adversarului i se par suficient de puternice. Şi cine poate demonstra că nu există nici o speranţă cât de mică! Credinţa e în chip necesar legată de risc şi de dârzenie. Dar la fel e şi ştiinţa, chiar ştiinţa naturii.

„Făcând o dată o alegere bine chibzuită, spune Jevons[314], cercetătorul naturalist poate deja, cu drepturi depline, să rămână neclintit în apărarea teoriei sale. El nu neglijează nici o riposta, deoarece pentru el există întotdeauna şansa de a întâlni o riposta fatală, însă el va ţine mereu cont de neînsemnătatea puterilor minţii omeneşti comparativ cu ceea ce are ea de făcut. Va vedea că nici o teorie nu poate fi imediat împăcată cu toate obiecţiile, deoarece pot exista multe cauze stânjenitoare şi înseşi consecinţele teoriei pot avea o complexitate pe care nu sunt în stare s-o epuizeze cercetările câtorva generaţii. De aceea, dacă teoria prezintă câteva coincidenţe uimitoare cu un fapt, ea nu trebuie contrazisă măcar atâta timp cât nu a fost demonstrată o divergenţă decisivă, trebuind să ţinem cont şi de o posibilă eroare în stabilirea acestei divergenţe. *Câteodată este nevoie de risc şi în ştiinţă, şi în filozofie*".

În concluzie, procedeele criticii istorice, care unori unui intelect naiv i se par prin ceva inutabil logice, în realitate sunt fundamentate pe credinţă, ca şi convingerile unei inimi credincioase. În fond, tin procedeele sunt diferite (ele

sunt aceleaşi, pentru că structura intelectului uman este aceeaşi), ci diferite sunt credinţele ce se află la baza unora sau altora dintre ele. La unul descoperim credinţa în necredinţă, credinţa în lumea asta trecătoare şi coruptă, la altul credinţa în credinţă, credinţa în altă lume, veşnică şi spirituală. La unul, credinţa în legile pământului, la celălalt, în legile cerescului. Şi, conform credinţei, fiecare vorbeşte manifestându-şi speranţele inimii sale în argumentaţii aparent obiective. „Căci unde este comoara ta, acolo va fi şi inima ta" (*Matei* 6, 21; *cf. Luca* 12, 31). Aşa că, acolo unde se presupune existenţa unei comori valori, într-acolo se avântă inima, adică spre acea valoare se orientează întreaga fiinţă. Şi de aceea, dacă cineva cedează în faţa argumentelor criticii istorice, asta nu înseamnă că ele sunt temeinice, ci că persoana respectivă a slăbit deja în credinţa sa şi că sufletul a râvnit deja în taină la cel cu care vrea să se prăbuşească.

XXIV. Ancadramentul turcoaz al Sofiei și simbolistica culorilor albastru-deschis și albastru-închis (pentru p. 238)

Semnificația, indicată în text, a cercurilor de lângă Sofia poate fi confirmată de simbolistica culorii albastru-deschis și a culorilor înrudite sau apropiate de albastrul-deschis. (Să observăm aici că denumirile lor le vom utiliza drept sinonimice, căci, la drept vorbind, este vorba de culoarea cerului, iar cerul în diferite țări, în diferite momente ale zilei și în diferite anotimpuri are nuanțe foarte diferite, de la albastru-închis până la o nuanță slabă de turcoaz inclusiv.) *Albastrul*, după cum se știe, simbolizează *văzduhul*, *cerul* și, de aici, prezența Divinității în lume prin creația ei, prin forțele ei. Astfel, Filon[915] consideră că straiul albastru-deschis ([illegible] *tekelet*, *ceresc*, *albastru*, *coeruleus*, *de hiacint*) al marelui preot (*Ieșirea* 28, 31; *Leviticul* 7, 7) este simbolul aerului. Josephus Flavius[916], explicând simbolistica culorilor alese pentru cortul sfânt și veșmintele preotului, spune că *albastrul-deschis* sau culoarea *hiacintului* sunt văzduhul, iar tiara de *hiacint* este cerul. Fericitul Ieronim[917] reia explicațiile lui Flavius. Această interpretare naturalistă se leagă firesc de o interpretare morală. Toma d'Aquino[918] vede în culoarea *hiacintului* contemplarea lucrurilor cerești. Într-adevăr, israeliții trebuiau să prindă în cele patru colțuri ale hainelor lor ciucuri cu fire de culoarea hiacintului, pentru ca, „uitându-vă la ei, spune Dumnezeu, să vă aduceți aminte de toate poruncile Domnului și să le împliniți și să nu umblați după inima voastră și după ochii voștri care vă îndeamnă la desfrânare, ca să vă aduceți aminte și să plinți toate poruncile Mele și să fiți sfinți înaintea Dumnezeului vostru" (*Numerii* 15, 38-41; *cf. Deuteronomul* 22, 12). Prin urmare, *albastrul-deschis* este simbolul a ceea ce se opune desfrânării și apostaziei, este simbolul *purității* spirituale și al virtuții. Fericitul Ieronim[919] spune că veșmântul de *hiacint* al preotului, reprezentând culoarea văzduhului, simbolizează înălțarea inimii deasupra lucrurilor pământești. Toma d'Aquino[920] vede în acest veșmânt imaginea relației cu cerul prin intermediul faptelor de desăvârșire. El adaugă[921] faptul că dungile de hiacint de pe haină erau simbolul aspirației cerești, care trebuie să domine toate acțiunile.

Asemănătoare sunt și cele mai recente interpretări.

Astfel, după O. Wernluger, „*albastrul-deschis* este culoarea bucuriei și fericirii vieții superioare. Culoarea roșie a iadului este opusul culorii *albastru-deschis* a cerului".[922]

În perspectiva acestei simbolistici a culorii albastru-deschis, *Teologia Contemplativă*, dintre cele șapte figuri personificând cele șapte științe cerești de pe fresca lui Simone Memmi din capela spaniolă de la Santa Maria Novella din Florența, este singura reprezentată în veșminte *albastru-deschis* și roșu, în timp ce

Teologia Practică este reprezentată în veșminte verzi, cea Mistică, în albe, cea Apologetică (la fel ca și Dreptul Civil), în roșii, iar Dreptul Bisericesc, în straie aurii și albe.[923]

De aceea, în aceeași biserică, în fresca lui Giotto (1266-1337) care înfățișează dezicerea de lume a lui Francisc d'Assisi, „tatăl mânios este îmbrăcat în roșu, schimbător ca pasiunea, iar mantia cu care episcopul îl acoperă pe Sf. Francisc este de culoare *albastru-deschis*, simbolul *luminii cerești*". Să mai remarcăm că această distribuție a culorilor nu este deloc întâmplătoare: Giotto este unul dintre cei mai mari simboliști ai culorii, care nu a utilizat doar coloristica tradițională convențională, ci a creat *noi* simboluri pentru fiecare tablou, ceea ce înseamnă că a trăit *personal* aceste simboluri.[924]

Din aceeași cauză, culoarea mozaicului *albastru* este foarte potrivită pentru decorarea catedralei, făcând sufletul celui ce se roagă să fie cuprins de un fior inexplicabil. „E neobișnuită și parcă inexplicabil de profundă culoarea albastră foarte întunecată, de pe plafonul mausoleului Gallei Placidia, spune un călător[925] descriind mozaicul de la Ravenna, care datează din secolul al V-lea. În funcție de jocul luminii ce pătrunde prin niște ferestre mici, capătă uimitor și neașteptat nuanțe ba verzui, ba liliachii, ba purpurii. Văzând această splendoare te gândești fără să vrei că omenirea nu a creat niciodată un mijloc artistic mai bun pentru decorarea zidurilor de biserici... *Văzduhul ce strălucește într-un foc albastru*, în care este învăluit sarcofagul, e demn să fie visul unei imaginații înflăcărat religioase. Oare nu spre același lucru năzuiau, doar că pe altă cale, artiștii vitraliilor colorate din catedralele gotice?"

Cel mai sistematic și mai amănunțit studiu cu privire la simbolistica culorilor îl găsim la Fr. Portal[926]. Enunțăm pe scurt ideile dezvoltate de el. La baza lor se află recunoașterea faptului că conștiința religioasă a omenirii degenerează treptat și se abrutizează, simbolurile religioase devenind astfel din ce în ce mai carnale. În continuare, luând în considerație ceea ce Sf. Clement Alexandrinul ne spune despre cele trei tipuri de scriere ale egiptenilor și relatările lui Varron despre cele trei teologii, Portal dezvoltă ideea că și în istoria religiei există trei stadii marcate de trei limbaje diferite. În rațiunea umană, lumea spirituală se scindează în atributele sale, iar acestea din urmă, continuând să degenereze, capătă semnificație ca fenomene ale acestei lumi. Astfel se prezintă procesul de degenerare spirituală, căruia îi corespunde o succesiune de trei limbaje.

„*Limbajul divin* se adresează mai întâi tuturor oamenilor și le revelează existența lui Dumnezeu; simbolistica este limba tuturor popoarelor, așa cum religia este un bun al fiecărei familii; clerul încă nu există; fiecare tată era rege și sacerdot.

Limbajul sacru ia naștere în lăcașuri sfinte, are în subordine simbolistica arhitecturii, sculpturii și picturii, la fel și ritualurile de cult și veșmintele sacerdoților; această primă materializare captează limbajul sacru în învelișuri impenetrabile.

Atunci *limbajul profan, profane*, expresia materială a simbolurilor, este hrana aruncată națiunilor convertite la slujirea idolilor."[927]

Prin urmare, orice simbol este triplu – ceea ce, de altfel, trebuie să spunem și despre simbolurile coloristice. „Istoria culorilor simbolice atestă această triplă proveniență, fiecare nuanță poartă semnificații diferite în fiecare dintre cele trei limbaje – divin, sacru și profan."[928]

Printre altele albastrul-deschis, azuriul bolții cerești desemnează inițial în limbajul divin *adevărul divin etern*, apoi în limbajul sacru devine simbolul *nemuririi* omului, apoi culoarea *morții*, culoarea *tristeții și a doliului*. În sfârșit în limbajul profan desemnează fidelitatea. „Astfel, de la dogma veșnicei înțelepciuni omul trece la contemplarea nemuririi sale, dogmele se uită, simbolul se materializează și în zilele noastre are doar semnificația de fidelitate"[929]

După părerea lui Portal, la baza simbolisticii coloristice se află producerea tuturor culorilor din *lumină* și *întuneric*. *Roșul*, culoarea iubirii divine, și *albul*, culoarea *înțelepciunii* divine, provin direct din lumină; *galbenul*, care provine din *roșu* și *alb*, este simbolul *revelației* iubirii și înțelepciunii lui Dumnezeu. *Albastrul deschis* provine și el din roșu și alb; el desemnează *înțelepciunea dumnezeiască*, manifestată prin intermediul vieții, al duhului sau al respirației lui Dumnezeu; el este simbolul *spiritului adevărului*; el arată descoperirea iubirii și înțelepciunii în faptă; el a fost simbolul iubirii și al renașterii sufletului prin fapte. Cu alte cuvinte, la baza simbolisticii putem observa trei trepte:

1. *existența în sine* [adică, în concepția cărții noastre: *Dumnezeu în sine: Tatăl și Unul Întreit*]; aici predomină culorile roșu și alb;

2. *manifestarea vieții* [adică, iarăși conform ideilor din cartea noastră: *Logosul în lume și Sofia*]: aici drept simboluri slujesc *galbenul* și *albastrul deschis*;

3. *acțiunea* rezultată de aici [adică, în același cerc de idei: *Făptura* însuflețită de *Sfântul Duh*], căreia drept simbol îi servește culoarea verde[930].

Fără să atingem alte probleme de principiu ale simbolisticii culorilor, trecem direct la analiza considerentelor lui Portal despre cele trei semnificații ale culorii *albastru deschis*[931].

În primul rând, Portal vorbește despre semnificația culorii albastru deschis în limbajul *divin*. Văzduhul, de aceea și azurul, culoarea văzduhului, îl simbolizează pe Sfântul Duh, ne spune cercetătorul, făcând apel la relatarea din Sfânta Scriptură privitoare la pogorârea Duhului Sfânt (*Fapte* 2) și la convorbirea dintre Dumnezeu și Nicodim (Ioan 3, 8). În continuare se stabilește semnificația culorii albastru-deschis ca simbol al înțelepciunii divine creatoare.

Berbecul *albastru-deschis*, cu coarne roșii, pe care șade Agni la hinduși, albastrul *Jupiter Ammon* cu coarne de berbec, semnificația de *foc* în cuvântul *azur* în limbile orientale, *Zeus* ca foc de eter la greci, după spusele Sfântului Clement Alexandrinul ș.a.m.d. – toate acestea, după părerea lui Portal, indică unitatea înțelepciunii și a iubirii în divinitatea supremă.

În cosmogonii, lumea este creată de înțelepciunea divină; de aceea Zeul-Creator este întotdeauna *albastru deschis* la culoare. Astfel, în Hindustan, Vishnu s-a născut din albăstrime și, când este reprezentat creând lumea, este pictat cu trupul *albastru-ceresc*. În Egipt divinitatea supremă, creatorul universului, Kneph, era pictat în culoarea cerului. În Grecia [?] *azurul* este culoarea lui *Zeus*, tatăl zeilor și al oamenilor. În China *cerul* este divinitatea supremă, iar în simbolistica creștină, bolta *azurie* este mantia care acoperă și înfășoară Divinitatea. Adevărul veșnic, întrupat pe pământ, este simbolizat tot prin azuriu, care mântuiește și parcă iarăși creează omenirea. La hinduși, *Krishna*, în mitul căruia pot fi găsite oarecare analogii cu *Evanghelia* și, poate, chiar împrumuturi directe, este reprezentat *albastru-deschis* la trup. La fel *Ammon*, Cuvântul divin al egiptenilor, după Eusebiu[932], era reprezentat de culoare *azurie* și astfel apare în toate imaginile egiptene.

Să trecem acum la limbajul *sacru*. Aici se disting trei tipuri de albastru-deschis: unul care provine din *roșu*, altul din *alb* și un al treilea apropiat de *negru*. Aceste culori fie se disting prin nuanțe, fie se contopesc într-una singură. Albastrul-deschis provenit din *roșu* reprezintă focul cerului; semnificația lui este *iubirea cerească pentru adevăr*. În misterii el se referă la botezul prin foc. Albastrul-deschis provenit din alb trimite la adevărul credinței; se referă la apele iubirii vii sau la botezul prin Duh. Albastrul deschis apropiat de *negru* ne duce la cosmogonie: la Duhul lui Dumnezeu care se purta deasupra apelor; el se referă la botezul natural.

Aceste trei tipuri ale aceleiași culori corespund celor trei trepte principale de inițiere antică și triplului botez creștin: cu apă, Duh și *foc*. Toți aceste trei trepte erau reprezentate, într-o diferențiere mai mare, prin tonurile roșu, galben și verde.

Verdele, negrul și albastrul-întunecat (toate sunt același simbol) trimit la lumea ce se naște în sânul apelor primordiale și la prima treaptă de inițiere.

Azuriul reprezintă renașterea sau formarea spirituală a omului, iar roșul sfințirea. Haosul primordial, deasupra căruia se purta Duhul, facerea lui Adam și sfințirea sâmbetei – iată aceste trei trepte în Biblie.

Divinitățile păgâne erau simboluri ale atributelor lui Dumnezeu și ale renașterii omului. De aceea, atunci când Vishnu reprezintă ultima treaptă a renașterii, este de culoare verzuie și albastru închis. Saturn, ca și Memnon, ca și Osiris-Serapis, ca și Kneph Ammon Agathodemon-Nilus, ca și Vishnu-Narayana, Krishna, Buddha, erau de culoare neagră sau albastru întunecat, iar toți acești zei au o oarecare legătură cu apa. *Krishna* este personificarea adevărului divin și de aceea trupul lui este azuriu, dar coborând la condiția existenței umane, el este supus ispitei răului și simbolistica indiană îi dedică și culorile albastru-închis și negru. Plutarh spune că Osiris era de culoare neagră, căci apa face întunecate substanțele pe care le îmbibă. Îndărătul acestei explicații populare e ușor de surprins ideea principală a Zeului care pune haosul în mișcare.

Statuia lui Saturn era din piatră neagră, iar sacerdoții lui erau și ei negri, cu veșminte albastre și inele de fier.

Când regele vizita templul acestei divinități, suita lui era îmbrăcată în albastru-deschis și negru. Opoziția acestor două culori reprezintă lupta vieții și a morții în starea spirituală și în starea materială, care se manifestă în *timp*, iar Saturn este simbolul Timpului. Templul și statuia lui Mercur erau din piatră albastră; o mână a lui era albă, cealaltă neagră. Macrobius îi atribuie o aripă albă, iar cealaltă albastră sau, conform altor mitografi, neagră. Asociat negrului, albastrul-deschis este atributul celui care se inspiră, care prin puterea adevărului sfărâmă poarta morții spirituale; culoarea albă este mărturia renașterii depline.

Mitul argonauților, având semnificație misterială, povestește despre jertfele aduse Junonei și lui Neptun în Kyanee, în Trecătorile Albastre. Dar Junona-văzduhul este simbolul adevărului ceresc, iar Neptun-apa – simbolul adevărului natural. Neptun era drapat în verde și i se aduceau ca jertfă tauri negri; albastrul-deschis era dedicat Junonei. Simboluri de acest fel găsim și în creștinism, și la chinezi, la Lao Tze.

În semnificația sa absolută, azuriul reprezintă adevărul ceresc: ceea ce este adevărat, ceea ce este în sine este veșnic și invers, ceea ce este trecător este fals. De aceea azuriul era simbolul necesar al veșniciei divine, al nemuririi omului și, ca urmare, în mod firesc a devenit culoare de doliu.

Marele preot egiptean purta pe piept un *safir*, și această podoabă se numea Adevăr, καὶ ἐκαλεῖτο τὸ ἄγαλμα Ἀλήθεια[?], ne comunică Aelian[933]. Dar în plus se știe și că pe această piatră era gravat chipul zeiței Adevărului sau Dreptății *Thmé*, al cărei nume תם *ThM* sau תמה *ThMH* înseamnă în evreiește dreptate și adevăr. Marele Preot evreu purta pe piept o piatră care avea aceeași denumire

Adevăr, Dreptate, תמים, *ThMIM*[934]. Însăși denumirea de safir ספיר SPIR sau SPhIR este formată de la rădăcina ספר, *SPR* sau *SPhR*, care înseamnă *a scrie, a vorbi, a slăvi, a lăuda, verb, scriptură, carte*. Aceste diferite denumiri trimit la cuvânt, la rostirea scrisă sau orală, la înțelepciunea lui Dumnezeu, conținută în *Sepher* a evreilor sau în Biblie[935]. În mistere, marele preot egiptean era îmbrăcat în veșminte *albastre* precum cerul, presărate cu stele și strânse cu o cingătoare galbenă. La fel, la Aaron. Această îmbrăcăminte îi desemnează pe păstrătorii *adevărului veșnic*; în ce-i privește pe oameni, după cum s-a mai spus, azurul este simbolul *nemuririi*. În mormintele egiptene se găsesc o mulțime de figurine și amulete *albastre*. În această culoare trebuie să vedem simbolul sufletului sfințit în veșnicie. În China, albastrul deschis este culoarea *morților*, simbolul sufletelor după moarte, iar roșul îi desemnează pe cei vii.

În simbolistica creștină, Hristos era uneori reprezentat în mormânt cu fața albastră și înconjurat de dungi albastre[936]; unul dintre îngeri era și el pictat cu nimb *albastru-deschis*. În miniaturile unor manuscrise, *albastrul-deschis* simbolizează iarăși moartea[937].

După opinia lui Mone, adeseori Fecioara, după moartea lui Hristos, apare îmbrăcată în *albastru-deschis*; de aceea, remarcă Guigniaut, în Postul Mare preotul se înveșmântează adeseori în albastru deschis și, înainte de Săptămâna Sfântă, peste imaginile lui Hristos (la catolici) se pune un acoperământ de aceeași culoare[938].

În aceste ritualuri se observă prima treaptă de materializare: simbolul veșniciei divine și al nemuririi omenești devine emblema morții trupești. „Albastrul-deschis, spune La Mothe-Levayer[939], este considerat simbolul morții pe o mare întindere a Orientului, unde doliul se poartă numai albastru deschis și unde oamenii nu are curajul să apară în fața regilor în veșminte ce sunt un semn atât de trist, la fel cum nimeni, în prezența regilor, nu îndrăznește să rostească cuvântul «moarte» atât de neplăcut."

Acesta obiceiuri ne arată un simbol întru totul materializat. Dar ultima treaptă a întrupării o exprimă limbajul *profan*. Culoarea bolții cerești, azurul era, în limbajul divin, simbolul adevărului veșnic; în limbajul sacru, al nemuririi, iar în limbajul popular devine simbolul *fidelității*.

Scarabei din piatră albastră înfrumusețau inelele ostașilor egipteni; există o mulțime în colecțiile de antichități; aceste inele erau simbolurile jurământului de fidelitate pe care îl depuneau ostașii. După opinia lui Horus Apollon[940], scarabeul era simbolul *bărbăției*. Inelul pe care se afla imaginea lui și pe care ostașii erau obligați să-l poarte, însemna, după părerea lui Aelian[941], că toți luptătorii trebuiau să fie bărbați, adică trebuiau să rămână credincioși jurământului[942]. În heraldică, albastrul deschis înseamnă neprihănire, legitimitate, fidelitate și, ca urmare, o *reputație demnă*[943].

La Portal, teoria provenienței culorilor din lumină și întuneric este expusă *simbolic*, ca imagine concretă a reprezentărilor religioase și teozofice. Dominând întreaga Antichitate, ea a fost inițial astfel, dar cum s-a întâmplat și cu alte simboluri religioase, *imaginea* concretă a *cerescului* a devenit de sine stătătoare, a devenit o *schemă a pământescului*. Cu alte cuvinte, ceea ce mai înainte era realitate *reprezentată* a lumii *celeilalte* a devenit acum o noțiune abstractă, auxiliară, a *acestei* lumi, iar ceea ce mai înainte semnifica – adică *limbajul* simbolic, simbolul însuși – a devenit acum realitate semnificată, reprezentare sensibilă. Corelația dintre existența superioară și cea inferioară s-a denaturat, iar simbolul teozofic a degenerat astfel într-o teorie fizică sau psiho-fizică. Așa s-a vulgarizat și s-a

corupt simbolul însuși, iar *semnificația*, detașându-se de suportul ei corporal, a devenit un moralism abstract, adică *alegorie*, adică întâmplător și convențional, unuia sau altuia dintre limbajele sensibile. Iată un exemplu al felului cum a apărut, din descompunerea științei spirituale, știința laică, această fiică rătăcitoare ce nu-și cunoaște mama.

O mostră din această simbolistică religioasă degenerată o găsim la Platon[944], în teoria lui științifică a provenienței culorilor din lumină și întuneric. Ce-i drept, nu este exclusă nici prefăcătoria la Platon, din pricina neinițiaților, cărora nu le pot fi încredințate tainele lumii cerești. Însă chiar dacă este așa, această înclinație către disimularea așa-zis științifică este caracteristică pentru epoca sa: deci condițiile timpului pretindeau tocmai așa ceva. Iar în continuare limbajul pseudoștiințific se transformă definitiv în știință și pierde orice parfum al sensului său superior[945].

Repetându-se în diferite forme de numeroase ori de-a lungul istoriei Antichității și a Evului Mediu, această teorie își găsește ecou la Leonardo da Vinci și aici, ca întotdeauna, apare în legătură cu observațiile directe ale unui ochi de artist, exersat în privința culorilor.

„Albul, spune Leonardo, îl vom asemui cu lumina, fără de care nu se poate vedea nici o culoare; galbenul – cu pământul; verdele – cu apa, albastrul – cu *văzduhul*, roșul – cu focul și negrul – cu întunericul ce se află deasupra elementului focului, căci acolo nu există nici o natură sau substanță densă de care s-ar putea lovi razele soarelui, luminându-le."[946] „*Albastrul* și *verdele* nu sunt culori elementare în sine. Prima este alcătuită din lumină și întuneric, asemenea azurului văzduhului, care este alcătuit din culoarea complet neagră și cea complet albă."[947]

Dar, cum se știe, teoria o găsește dezvoltarea cea mai luxuriantă și elaborarea cea mai minuțioasă la Goethe[948]. Nu vom relata aici explicația goetheană a provenienței culorilor din participarea mediilor opace. Ne vom opri doar la explicațiile lui Goethe cu privire la *psihologia culorilor*, adică la efectele generale asupra psihicului, care sunt produse de percepția culorilor. Cu alte cuvinte, vom acorda atenție bazei psihologice a simbolisticii culorilor, căci desigur o anumită culoare devine pentru noi *presimțirea* acestei idei, parcă ne îndeamnă spre această idee, insuflându-ne ceva înrudit cu ea.

Toate culorile, atât prin proveniența, cât și prin influența lor, după părerea lui Goethe, se împart în două grupe, *pozitivă* și *negativă*.

„Culorile laturii *pozitive*, *Plusseite*, sunt galben, roșu-galben (oranj), galben-roșu (miniu, cinabru). Dispoziția pe care o dau este de vioiciune, prospețime, râvnă, îndrăzneală."[949] „Culorile laturii *negative*, *Minusseite*, sunt albastrul, roșul-albastru și albastrul-roșu. Dau o senzație alarmantă, sfioasă și contemplativă."[950]

Culoarea galbenă, după părerea lui Goethe, „este cea mai apropiată de lumină"[951] – ca să zicem așa, este prima manifestare a luminii în materie. Dimpotrivă, albastrul este ca o ceață foarte fină, este parcă materia cea mai traversată de lumină[952].

„Așa cum *galbenul* aduce întotdeauna cu sine *lumina*, putem spune că și *albastrul* aduce întotdeauna cu sine ceva *întunecat*."[953] Culoarea albastră e ceva de neînțeles. „Această culoare produce asupra ochiului o acțiune specială și aproape inexprimabilă. Ca și culoare, este energie, numai că se află pe latura negativă și, în puritatea sa superioară, este totodată și un neant excitant. E o anumită contradicție între excitație și calm în privire."[954] Albastrul adâncește realitatea

și, creând o perspectivă aeriană, parcă spiritualizează ceea ce se vede. „Așa cum cerul înalt și munții îndepărtați îi vedem albaștri, și suprafața albastră pare a se retrage dinaintea noastră."[955] În culoarea albastră este odihna sufletească. „La fel cum urmărim cu plăcere un obiect atrăgător care trece prin fața noastră, tot așa privim cu plăcere ceva albastru, nu pentru că vine spre noi, ci pentru că acel ceva ne atrage spre sine."[956] „Albastrul ne dă senzația de frig, amintindu-ne și de umbră. Noi știm cum provine din negru."[957] „O cameră tapetată în albastru ni se pare spațioasă, dar mai degrabă goală și rece."[958] „Sticla albastră arată obiectele într-o lumină tristă."[959] „E plăcut dacă albastrul este într-o oarecare măsură implicat pozitivului. Culoarea verde a mării este mai degrabă o culoare duioasă, delicată."[960]

Teoria goetheană a culorilor conținea două aspecte: psihologico-fiziologic și fizico-filozofic. În dezvoltarea ei ulterioară, aceste aspecte se separă, prea puțin probabil în avantajul teoriei. Latura ei psihologico-fiziologică au adoptat-o fizicianul Thomas Seebeck[961], L. Henning[962] și parțial celebrul fiziolog Johannes Müller[963], dar cel mai consecvent a încercat să fundamenteze fiziologic teoria goetheană Arthur Schopenhauer[964]. Sub aspect fizico-teoretic, această teorie au adoptat-o și au fundamentat-o Hegel[965] și în parte Schelling[966]. Nu vom aduce în discuție aceste teorii, vom observa doar că albastrul, după opinia lui Hegel, corespunde afecțiunii, expresiei deplinătății intelectului și liniștii sufletești, tendinței sentimentale (în sensul bun, vechi al cuvântului), deoarece are drept principiu bezna care nu produce contrariul.[967] Însă oricât de valoroase ar fi în sine aceste fundamentări, pentru scopul nostru, adică pentru elucidarea naturii culorii albastre ca simbol, ele nu oferă nimic esențial și de aceea putem îndrăzni să nu le trecem în revistă.

Așa că ne vom îndrepta atenția asupra câtorva detalii ale acestei simbolistici.

În legătură cu însușirile simbolice arătate mai sus și cu acțiunile directe asupra omului pe care le au aceste culori, devine inteligibilă și forța misterioasă atribuită pietrelor prețioase de culoare albastru-deschis, albastru și violet, deci culori apropiate de albastru. Doar în geme cei vechi acordau atenție mai ales culorilor, lucru pe care ni-l dovedește însăși denumirea lor de „piatră nestemată [colorată]", așa că în culoare trebuie în primul rând să căutăm puterea lor misterioasă.[968] Asta se vede din faptul că pietre identice sau aproape identice în toate privințele, exceptând culorile, au semnificații mistice și simbolice diferite.[969] Dintre pietrele albastre și albastru-deschis excelează safirul. Și într-adevăr safirului albastru-deschis Evul Mediu îi recunoștea însușirea de a potoli pasiunile și de aceea puteau să-l poarte preoții și toate persoanele dedicate castității.[970] La fel, ametistului violet i se recunoaștea în Antichitate capacitatea de *a se opune lipsei de luciditate*, atât celei fizice, ca rezultat al băuturii, cât și celei spirituale, de aici denumirea lui ἀμέθυστος, de la ἀ și μεθύω, îmbăt.[971]

Piatra *safir*, אבן־ספיר, *eben sapir* – din ceva asemănător, în vedenia lui Iezechiel era făcut tronul slavei lui Dumnezeu (*Iezechiel* 1, 26) – semnifică în vedenie, după toate probabilitățile, tăria cerească, cerul. Dar nu trebuie să ne înșele denumirea acestei pietre: *sappirul* sau *safirul* celor vechi nu e deloc safirul mineralogiei contemporane sau a celei din Evul Mediu, ci mai degrabă *lapislazuli* sau, după opinia unor autori, *turcoaza actuală*.[972] Poate ca în legătură cu vedenia lui Iezechiel au început să se utilizeze plăci de lapislazuli pentru tronurile bisericești, cu aceeași semnificație ca și safirul din vedenie: albastrul profund al

acestei pietre seamănă cu culoarea cerului sudic, iar punctele scânteietoare împrăștiate în întregul volum amintesc de stele.[973]

De aceea tocmai din această piatră este sculptat globul pentru grupul din marmură al Sfintei Treimi de pe mormântul Sfântului Ignatie din Roma.[974] Globul albastru desemnează în general sfera cerească, cerul.[975] Aici întâlnim iarăși semnificația principală a albastrului și albastrului-deschis, cea de simboluri ale *cerului*, și de aici toate derivațiile de care s-a vorbit mai sus. Însă toate aceste semnificații derivate, probabil diferite la autori diferiți și în epoci diferite, se reunesc foarte limpede în noțiunea de *spiritualitate*. Nu face excepție nici semnificația safirului indicată de Joannes Geminianus, și anume „*contemplatio assimilatur saphyro* – contemplația este similară safirului", pentru aceasta, după părerea lui Geminianus, existând trei cauze. În primul rând culoarea ceresc-albastră a safirului, *color caeruleus* (apropo, să remarcăm că însuși cuvântul *caeruleus*, inițial *caeluleus*, provine de la *caelum*), în al doilea rând că este rar și scump și, în al treilea rând, faptul că e lipsit de strălucire, *propter defectum fulgoris*.[976] Contemplația cerescului, conform aceluiași autor, se mai aseamănă și cu piatra *ametist*, tot din trei motive, dintre care primul este iarăși culoarea ei ceresc-albastră.[977]

Deci ancadramentul albastru-deschis al Sofiei înseamnă văzduhul, cerul și lumea cerească. Totuși, această remarcă *de ordin general* are nevoie de aprofundare. Căci simbolurile iconografice nu sunt doar embleme, ci și realități mistice; ele nu sunt doar semne vide ale lumii celeilalte, nu sunt formule algebrice ale lumii spirituale, ci și veșminte și imagini ale realității superioare. De exemplu, coroana cu care sunt reprezentați sfinții nu este numai un titlu pictural de „sf." sau „cv.", dar și efigia exemplară a unei însușiri *reale* pe care o are persoana purtătorului de duh: este efigia iluminării ei autentice. Exact la fel rațiunea pune o întrebare firească, întrebare care, de altfel, pentru rațiune nu are o justificare suficientă, imposibil de respins: „Cum să înțelegem ancadramentul turcoaz sau verzui care ne preocupă aici, al Sofiei?"

Da, după toate cele spuse, e clar că acesta reprezintă cerul. Dar oare această culoare azurie și această culoare turcoaz vor fi fiind alăturate Sofiei din considerente abstracte și în virtutea unor asociații superficiale ale rațiunii, sau o forță mai constrângătoare a percepției va fi făcut ca albastrul-deschis să fie simbolul firesc al Sofiei? A acționat oare aici un „*pentru că*" rațional sau sursa a fost un direct „*așa este*"? Căci de obicei proveniența acestui atribut al Sofiei este reprezentată pe baza următoarei scheme:

Cerul înseamnă Sofia, cerul este albastru, prin urmare Sofiei i se poate stabili ca atribut ancadramentul albastru.

Dar se poate ca lucrurile să fi stat cu totul altfel, și valabilă să fie altă schemă:

„Sofia este Cerul adevărat; în trăirile sofianice este prezentă percepția albastră, prin urmare albastrul este simbolul natural al Sofiei și de aceea și Cerul, simbolul Sofiei, ne apare albastru."

Mai pe scurt, Sofia nu este reprezentată în ancadrament albastru pentru că cerul este albastru, ci cerul apare albastru pentru că ancadramentul Sofiei este albastru. Așa cum lumina solară este simbolul natural al Întâistătătorului Ipostas, la fel și transparentul acoperământ albastru este simbolul natural al Sofiei. Altfel nici nu poate fi: lumea spirituală e mai reală decât lumea pieritoare și nu superiorul este determinat de inferior, ci inferiorul de superior, iar

însușirile pământescului nu sunt decât însușirile cerescului, opacizate de păcat și vulgarizate de degradare. Contemplația spirituală, „revelând lucruri invizibile", nu le înveșmântează convențional în acel înveliș imaginar, ci le încarnează într-un trup simbolic potrivit lor, deși adaptat capacității noastre – pământești, umbrite – de cunoaștere. *Contemplările rafinate*, în realitatea lor directă, efectivă, sunt caracterizate tocmai de acest „trup" hieratic-albastru, ceresc.

Astfel, avem relatarea făcută părintelui arhimandrit (ulterior episcop) Iuvenalie de către unul dintre novicii Sihăstriei cu hramul „Nașterea Născătoarei de Dumnezeu" (Kursk), în care i-a povestit o vedenie. Acest novice a văzut *raiul* și acolo, printre altele, era „o mare mulțime de oameni..., toți erau cuprinși de mare încântare și nespusă bucurie. Și plutea acolo un văzduh îmbălsămat, delicat și plăcut, *fiind parcă albastru-deschis la culoare*. Și-i zise martorul ocular: mi-a spus unul dintre tineri: «Iată, asta-i odihna *mirenilor*»".[378]

J. G. Bourgeat[379] ne povestește o întâmplare remarcabilă: când, la vârsta de zece ani, i-a fost dat să se afle la hotarul dintre viață și moarte și a avut o viziune atât de clară încât, deși zăcea cu ochii închiși, vedea tot ce se întâmplă împrejur și în camerele de alături, vedea printr-un zid de 25 cm grosime. Cuprins de o suferință inexprimabilă, sufletul lui se chinuia lângă trupul muribund. „Deodată, ne relatează povestitorul, coborând parcă din tavan cu repeziciunea fulgerului, mi s-a arătat în fața o *imagine purtătoare de lumină*. Această imagine s-a oprit la marginea patului meu, lângă coloana ce susținea draperiile. Încetul cu încetul am început să-i deslușesc capul, ale cărui trăsături se conturau cu o claritate uimitoare, în timp ce celelalte părți ale trupului erau acoperite de o *ceață albăstruie*. Observam această apariție mai degrabă uimit decât speriat; dimpotrivă, această persoană sublimă și simpatică mă atrăgea... Duhul a stat tot timpul în fața mea. Pe chipul lui a început să se vadă clar că mă compătimește; simțeam că mă trage acum spre el, dar nu mă puteam desprinde de trupul meu, care mă ținea, mă paraliza, cu toată încordarea voinței mele. Au trecut câteva minute; deodată un *nor violet* a înconjurat vedenia, apoi norul s-a împrăștiat ridicându-se. Toate acestea s-au întâmplat în deplină lumină ..., dar această lumină aproape că mă speria." Cam după două luni de la această întâmplare, băiatul, s-a însănătoșit și, acasă la o rudă de-a lui, l-a văzut pictat în mărime naturală pe cel care i se arătase în timpul bolii. „Pe chipul lui era aceeași expresie de sfială și bunătate; era îmbrăcat într-o tunică militară bogată." A reieșit că era străbunicul băiatului, Jean Bourgeat.

În ambele cazuri relatate mai sus, viziunea atmosferei spirituale albastre (a acestui văzduh mistic din lumea de apoi) s-a întâmplat în stări excepționale ale întregului organism. Însă, în condițiile unei sensibilități naturale amplificate și cu un antrenament psihometric special, „planul astral" devine permanent vizibil. Nu vom discuta acum despre faptul că această prematură „trezire a simțurilor"[380] nu este de dorit; important e că are loc și atunci devin vizibile învelișuri de lumină sau „aure" care înconjoară toate corpurile. Foarte dezvoltat este acest înveliș lângă trupul omenesc, iar aici culoarea lui este determinată de starea spirituală a purtătorului aurei respective. Conform studiilor lui Leadbeater prezentate în în cartea sa *Omul vizibil și invizibil*, culoarea *albastră* a aurei dezvăluie *religiozitatea*, iar cea *violet* – *spiritualitatea*[381]. „Tonurile *albastre* ale culorilor, spune R. Steiner[382], apar la firile *evlavioase*, devotate. Cu cât omul își sacrifică mai mult propriul «eu» pentru servirea unei cauze, cu atât mai pregnante devin

nuanțele albastre. Și aici se întâlnesc două feluri total diferite de oameni. Există naturi cu forță limitată de gândire, suflete pasive, care în torentul evenimentelor universale nu au de aruncat decât «firea lor bună». Aura lor strălucește de o frumoasă lumină albastră. La fel este și aura multor firi religioase, pline de abnegație. Sufletele compătimitoare și cele care își consacră de bunăvoie viața filantropiei au o asemenea aură. Dacă, pe deasupra, acești oameni sunt și intelectuali, atunci iradierile albastre alternează cu cele verzi sau cea albastră capătă o nuanță verzuie. Însușirea ascetică a sufletelor active, contrar celor pasive, constă în faptul că albăstrimea lor este străbătută din interior de culori luminoase. Firile inventive, cu idei fecunde, emană culori luminoase dintr-un fel de centru lăuntric. Acesta se observă în mare măsură la persoanele numite «înțelepte», adică la cele pline de idei fructuoase... Omul inventiv care își utilizează toate gândurile pentru satisfacerea pasiunilor sale senzuale are nuanțe roșu închis bătând în albastru, iar la cel care își pune dezinteresat gândurile fecunde în slujba unor scopuri esențiale predomină culorile roșu-albastru-deschis. Viața în duh, însoțită de devotament nobil și abnegație, se manifestă prin nuanțe roz-roșu sau violet-deschis".

Conform teoriei teozofilor, un studiu mai atent permite să se distingă în masa aurei „trei aure proprii-zise. *Prima* reflectă influența corpului asupra sufletului, a *doua* – viața independentă a sufletului, care s-a ridicat mai presus de senzualitate, cea de-a *treia* – puterea pe care a căpătat-o duhul veșnic asupra omului pieritor". În *prima* aură, „frica, spaima față de impresiile senzibile se manifestă prin culori brun-albastru sau cenușiu-albăstrui... În a *doua* aură, culoarea albastru-deschis este semnul unei înclinații pioase. Pe măsură ce aceasta se apropie de încântarea religioasă, albastrul-deschis trece în violet. Idealismul și atitudinea serioasă față de viață, în sensul superior al acestui cuvânt, le vedem ca o culoare albastru-indigo... În a *treia* aură, *albastrul-deschis* este semnul abnegației și dorinței de a se sacrifica pentru toți. Dacă această tendință spre sacrificiul de sine devine atât de puternică încât se transformă într-un act ferm de voință, exprimat în servirea efectivă a lumii, atunci albastrul-deschis se luminează până devine violet-deschis".[383]

Aceeași percepție a lumii sofianice, puternică, dar neclară și neîncăpătoare pentru o conștiință neorganizată, le este dată uneori preoților și celor al căror suflet, eliberat de el însuși și larg deschis pentru tot, atât pentru ce este pur cât și pentru ce este impur, ... este uneori capabil, în pofida păcătoșeniei sale, să capete, ca pe un dat întâmplător, contemplația lumii celeilalte. Astfel, o coincidență literală cu descrierea raiului pe care am reprodus-o mai sus, o găsim în zugrăvirea Olimpului, sălașul zeilor:

> ... fiica lui Zeus, cea cu ochi limpezi,
> a zburat iar în Olimp, unde se zice, sălaș
> și-au făcut zeii, unde vântul nu bate, unde ploaia rece nu clipocește,
> unde iarna nu ridică viscole, unde *văzduhul fără nori*
> *e revărsat ca un azur ușor și-i pătruns de dulce strălucire* –
> acolo pentru zei zilele trec în goana unor nespuse desfătări".[384]

Dar cel mai important în cazul de față este faptul că acest *„azur ușor revărsat în văzduhul fără nori"* și *„dulcea strălucire care îl pătrunde"* sunt *adăugiri creatoare ale poetului-traducător*, cu siguranță din *experiență personală*. Cel puțin originalul grecesc spune simplu:

...ἀλλὰ μάλ' αἴθρη
πέπταται ἀνέφελος, λευκὴ δ' ἐπιδέδρομεν αἴγλη·
τῷ ἔνι τέρπονται μάκαρες θεοὶ ἤματα πάντα[385]

La fel şi poezia, uimitoare prin realismul şi sinceritatea ei, datată 28 iunie care – neîndoielnic! – descrie cu mare precizie o experienţă vie a poetului:

„Al cui e oare vălul *albastru*,
Scos de ciorna *răsuflare a Mangaiere*
vălul care vârfurile pădurii verzi
merii din livadă
i-a acoperit în faţa privirii mirate
în eterul senin lânos al rugăciunilor
făcând amiaza să apară împletită
cu *tainica lună*?
De-acum se apropie soarele de zenit
Când s-au desfăcut pleoapele
care au uitat lumea spre vâlceaua
de lacrimi şi speranţă.
Încă se află să se tranșeze
cuvântul inimii nespus
iar în faţa ochilor tineri se *albastru*
Patruna Acoperământului
şi mult timp fumegă minunea apărută
a templului nevăzut
şi *albastrul tămâiei* a acoperit
strălucirea smaraldului."[386]

Poezia reprodusă mai jos este asemănătoare în conţinut, dar „cerul pe pământ" în receptarea descrisă aici apare printr-o ceaţă violet.

Dimineţile profunde ale verii reci!
Jumătate de cer e îmbibată în focul sidefului.
Depărtările încurajatoare sunt *cenuşe* şi *albastre*.
Unde-i amarul tristeţii? Unde-i greutatea pelinului?
Şi spre inimă fără voie se aleută mâinile
Sunete supra-lumeşti răsună evlavios
Ca într-o cupă de vin, în umezeala de foc,
pe fund sunt *ametiste*. În eterul ceresc
e revărsată bucuria ca o opacitate *morie*.
Merg spre răspântia grădinii dragi
Pete purpurii năpădite de trifoi
Aici pietrea-i plăcută, nemurirea nu-i grea.
Ce mireasmă de flori şi miere parfumată!
De petalele roze ale guriii îmi lipesc smerit
buzele, şi știu: Cine în suflet priveşte-
se iviţă Regina ca o *depărtare violetă*."

Aceeaşi reprezentare despre albastrul ţării fericite Chorai le este specifică japonezilor şi ei chiar o zugrăvesc cu vopsele pe chimonourile de mătase. În rândurile care urmează, scrise de un cunoscător al Japoniei, scriitorul englez Lafcadio Hearn, este dată descrierea acestei ţări albastre a fericirii, iar apoi Hearn încearcă să interpreteze drept Chorai însăşi Japonia, *vechea* Japonie.

Devenit cu desăvârşire japonez după modul de viaţă, de gândire şi simţire, Hearn se pricepe să exprime esenţa mistică a trăirilor japoneze. Şi cu cel mai profund interes vedem cum la el ideea de *albastru* se împleteşte cu simţirea *atmosferei sufletelor*, adică cu simţirea a ceva în genul „Maicii Firii", relaţie pe care am pomenit-o deja mai sus. Dar să-i dăm cuvântul lui Hearn.

„Viziune *albastră*: înălţimi înecate în adâncuri, marea şi cerul contopite în *parfumul strălucitor*. Dimineaţă de primăvară.

Numai marea şi cerul – un *infinit albastru*. Dinainte sclipire argintie care joacă pe încreţiturile mării şi fire de spumă rotitoare.

Mai departe nu este mişcare, numai culori – azurul gingaş, cald, *albastrul văzduhului contopit cu albastrul cerului*. Nu există orizont, numai depărtare avântată spre alte depărtări.

Se cască adâncuri fără fund, se avântă în sus înălţimi nemărginite şi cu cât mai sus, cu atât mai profunde devin culorile. Iar în albastrimea cea mai îndepărtată pluteşte o vedenie *aspoară* ca o ceaţă: castele cu acoperişuri curbe ca nişte seceri, silueta unei frumuseţi inaccesibile şi străine, nouă, luminată de soare, frumoasă ca o amintire.

Acest tablou se numeşte *Shinkiro*, adică Miraj. „Aceasta este intrarea în Chorai. În lăcaşul păcii. În ţara divinităţii". Există în Chorai multe minuni, multe farmece, dar nici un scriitor chinez nu pomeneşte de ceea ce este aici mai minunat decât toate: văzduhul Choraiului. Asemenea văzduh numai în această ţară fericită există. Şi acolo lumina soarelui e mai albă decât oriunde, nu te orbeşte, e uimitor de clară şi tandră... Nu e văzduhul lumii noastre pieritoare, e al unor de veacuri, atât de vechi încât mă înfior atunci când încerc să mi-l imaginez cât e de vechi.

Nu e un amestec de azot şi oxigen, nu este nici chiar aer, ci *duh, e totalitatea sufletelor a trilioane şi quintilioane de generaţii* care au gândit, care au simţit altfel decât noi. Oricine a tras măcar o dată în piept văzduhul Choraiului se pătrunde de freamătul acestor suflete şi ele îi modifică sentimentele, îi modifică noţiunile de timp şi spaţiu, îl obligă să privească aşa cum privesc *ele*, să simtă cu sentimentele lor, să gândească cu gândurile lor. Această transformare ne invăluie ca o gingaşă visare."[387]

În mistica naturală, astfel este percepută Sofia şi sofietatea – ca o conştiinţă care, deşi sensibilă şi ospitalieră, nu este totuşi spirituală sau este aproape nespirituală. Dar în trăirile unei inteligenţe purificate şi organizate, acest albastru sofianic, această transparenţă de ametist, această albastră bucurie înmiresmată apar cât se poate de limpede.

Îmi voi permite, ca temă ulterioară de studiu, să fac o afirmaţie, o presupunere care mai trebuie încă să fie verificată, şi anume aceea că dubla castitate a Preacuratei Fecioare Maria (adică atunci când este venerată în Sine, ca *Pururea Fecioară*, şi atunci când este venerată ca *Născătoare de Dumnezeu*) este marcată şi la apariţia Ei cu acoperământ şi veşminte de culori diferite. Când apare ca *Pururea Fecioară*, ca şi cea dintâi Calugăriţă[388], ca Ocrotitoare a virginităţii, adică în calitate de *Adevărată Fecioară*, atunci poartă un acoperământ albastru deschis sau albastru, iar atunci când apare ca *Născătoare de Dumnezeu*, ca Adevărata Mamă, acoperământul ei este *purpuriu* (culoarea măreţiei şi spiritualităţii împărăteşti) sau *roşu* (culoarea suferinţei şi iubirii înflăcărate).

Cel puţin, în *Viaţa* unuia dintre cei mai remarcabili reprezentanţi ai acestei castităţi organice (pe care hagiograful, fără a-l măguli, îl numeşte „om ceresc şi înger pământesc"[389]), deci în *Viaţa* preacuviosului şi de Dumnezeu purtătorului

părintele nostru Atanasie Atonitul, care a trăit în secolul al X-lea, citim că foametea i-a alungat pe toți călugării egumenului Atanasie și că el, rămas singur, răzbit de foame și fără o bucată de pâine, s-a hotărât să părăsească lavra rămasă fără slujitori și să se mute în alt loc. „De dimineață, spune *Viața Sf. Atanasie*, cu toiagul său de fier, tulburat cu duhul, pășea întristat pe drumul ce duce la Careia. Două ore a tot mers pe acest drum. În cele din urmă a obosit și în clipa când a vrut să se așeze ca să se odihnească, s-a arătat venind spre el o *femeie având pe cap un acoperământ albastru, aerian*. Sf. Atanasie s-a tulburat și, nevenindu-i să își creadă ochilor, și-a făcut cruce. «De unde să poată exista aici o femeie? și-a zis el. Nici o femeie nu poate pătrunde aici.» Mirat de ceea ce vedea, Sf. Atanasie a pornit spre femeie.

– Unde te duci, Starețule? l-a întrebat cu modestie necunoscuta pe Sf. Atanasie, ajungând în dreptul lui.

Sf. Atanasie a măsurat-o pe necunoscută din cap până-n picioare, a privit-o în ochi și, cuprins de un sentiment involuntar de respect, și-a lăsat capul în jos. Îmbrăcămintea modestă, blânda privire feciorelnică a necunoscutei, vocea ei îndulcitoare, toate acestea arătau că nu e o femeie ca oricare alta. După cum s-a văzut mai apoi, era Însăși Pururea Fecioara Maria, care a promis să rămână pentru totdeauna gospodină iconomă a lavrei[990].

E greu să ne imaginăm că ceea ce a văzut Sf. Atanasie, „acoperământul albastru transparent" al Preacuratei Fecioare sau, mai degrabă, aura ei albastră, nimbul albastru, micul nor albastru transparent, este ceva întâmplător. În viziunile lumii cerești *nimic* nu e întâmplător, nimic nu este de prisos, nimic nu lipsește – totul are sens. În plus, acest amănunt nu ar fi ajuns în *Viață* dacă însuși Atanasie nu și-ar fi oprit atenția asupra lui. Ca o confirmare a faptului că *albastrul-deschis* îi este propriu Născătoarei de Dumnezeu, putem arăta și că și *bleumarinul* (ceea ce, pentru gustul nostru, pare firesc și indiscutabil) ca slujbele bisericești în zilele dedicate Preacuratei să fie ținute în veșminte *albastre*. Pe baza unei tradiții foarte vechi, Însăși Preacurata Fecioară este reprezentată în veșminte albastre. Astfel, fresca *Închinarea magilor* din catacomba sfinților Petru și Marcellin de pe Via Labicana din Roma (datând din secolul al III-lea) o prezintă pe Maica Domnului într-o tunică albă cu clavuri albastre[991]. În cripta Sfintei Agnes (secolul al IV-lea), Ea este reprezentată ca Mireasă Nenuntită. Chipul Ei e de o noblețe și puritate inexprimabile, ochii – căprui, conform tradiției. Îmbrăcămintea de dedesubt e cafenie (probabil purpuriul s-a decolorat cu timpul), iar straiele de deasupra sunt *albastru-deschis*[992]. La fel, în fresca criptei Sfântului Sixt, Maica Domnului are straiul de dedesubt roșu, iar cel de deasupra – albastru[993]. Restul de mozaic ce reprezenta cândva *Închinarea magilor* (începutul secolului al VIII-lea) din sacristia Bisericii Santa Maria in Cosmedin din Roma, mutat din vechea bazilică a Sfântului Petru, o reprezintă pe Maica Domnului în veșminte *albastru-închis*, peste care are o mantie *albastru-închis*, care îi acoperă capul, umerii și mâinile[994]. Pe o cruce din email din secolul al IX-lea, Maica Domnului este reprezentată cu tunica *albastră* și o mantie scurtă roșie[995]. Într-una din frescele din catacomba Sfântului Siriac, Maica Domnului este pictată ca Orantă. Veșmântul de dedesubt este de culoare *violet*, iar cel de deasupra este roșu, capul îi este acoperit cu o broboadă albă, peste care mai are una, *albastră*. Această pictură, după opinia lui d'Agencourt, datează din secolele IX-XI[996]. Mozaicul din Capela „Sf. Petru Hrisologul" din Ravenna, mutat aici după restaurarea Bazilicii Ursa și care datează din secolul al X-lea, o reprezintă pe Maica Domnului ca Orantă, îmbrăcată într-un hiton *albastru-deschis* și într-un *maphorion*[997].

În miniatura *Închinarea magilor* din menologul împăratului Vasile al II-lea, care datează din secolul al XI-lea, Maica Domnului este îmbrăcată într-o tunică *albastru-închis*, care o înfășoară din cap până în picioare[998]. Maica Domnului rugându-se, reprezentată în mozaicul de deasupra arcului din dreapta fațadei principale a Bazilicii „Sf. Marcu" din Veneția, este îmbrăcată într-o tunică *albastră* și o mantie *verde*; această imagine datează din secolul al XI-lea[999]. Maica Domnului, cu o tunică la fel, dar cu mantia de culoare violet, este reprezentată și de mozaicul de pe „Zidul de Nezdruncinat" al Catedralei „Sf. Sofia" din Kiev, și acest mozaic datează din secolul al XI-lea[1000]. În imaginea Buna-Vestire din aceeași catedrală, Maica Domnului are tunica și maphorion-ul de culoare *albastru-închis*[1001]. Această simbolistică s-a păstrat și în iconografia italiană de mai târziu. Astfel, în miniaturile-tablouri ale lui Cimabue (secolul al XIV-lea), ca și în mozaicul lui Tafi, Madona este pictată în veșmânt *albastru-deschis*[1002]. După cum se știe, această tradiție este respectată și în iconografia modernă.

Nu e de mirare că această simbolistică se poate păstra parțial și în alte aspecte ale Maicii Domnului. Neintrând în amănunte, fac trimitere măcar la veșmintele *albastru-închis* ale Maicii Îndurerate, *Mater Dolorosa*[1003] etc.

În multe miniaturi vechi, Maica Domnului este iarăși reprezentată în strai *albastru*[1004] sau într-o togă albastră pe deasupra tunicii purpurii – și atunci, se pare, este apropiată intenționat de Iisus Hristos, sau, dimpotrivă, uneori apare cu o tunică albastră sub toga purpurie, manifestându-se situația unei analogii cu Dumnezeu Tatăl[1005]. În iconografia occidentală, în cazul când se dorește să se reprezinte prin Fecioara Maria Împărăteasa Cerului spiritual, această aluzie fină – veșmintele albastre ușoare – este uneori amplificată până la reprezentarea evidentă a cerului vizibil. Atunci Maica Domnului este reprezentată ca Femeia înveșmântată în soare, cu luna la picioare, având pe cap o coroană din douăsprezece stele. În secolele al XVI-lea și al XVII-lea, această înveșmântare în soare era reprezentată printr-un *oval de flacără*, printr-o *glorie* de foc ce o înconjura pe Fecioară. Pictorii de mai târziu, adeseori, la cele douăsprezece stele dimprejurul capului, adaugă o mantie *albastru-închis*, presărată cu stele. Uneori aceste veșminte sunt pictate în *verde*, dar iarăși cu stele galbene[1006]. În fine, se întâlnesc și reprezentări ale Maicii Domnului cu mantie *roz*, culoare care amintește aurora. Se înțelege că aceasta este și simbolul Împărătesei Cerului[1007].

Însă nici iconografiei ortodoxe nu-i este străină *dezvăluirea* simbolului care ne interesează (culoarea albastră a veșmintelor Maicii Domnului). Uneori și în iconografia ortodoxă Maica Domnului este pictată în veșminte presărate cu stele. Astfel, în icoana care o reprezintă pe Maica Domnului arătându-i-se cuviosului Serghie de Radonej, Împărăteasa Cerului are mantie purpurie și ciucuri albe, iar tunica *este albastru-închis cu stele aurii*. Merită atenție și faptul că Maica Domnului este înconjurată de o „slavă" aurie, ovoidală[1008].

XXV. „Amuleta" lui Pascal

La moartea unuia dintre oamenii cei mai sinceri care au trăit pe pământ (e ușor de ghicit că mă refer la Blaise Pascal) în căptușeala vestonului *pourpoint* a fost găsită o mică însemnare păstrată cu grijă pe care Condorcet a publicat-o pentru prima oară sub titlul foarte nepotrivit de „*amuletă mistică*" *amulette mystique*. Însemnarea datează din perioada sau chiar din momentul „*convertirii*" lui Pascal și reprezintă o profesiune de credință sau, mai precis, o contemplare în rugăciune a unor momente diferite din ascensiunea sa spirituală. Cu privire la această „amuletă" au existat controverse numeroase, însă destul de sterile.[1009] Sterilitatea a fost generată de atitudinea prea simplificatoare și prea simplistă față de acest document care conține în sine un cheag comprimat de viață și de înțelegere asupra lumii atât de dens încât anumite teze par chiar o alcătuire incoerentă. Însă mie mi se pare că ideile pe care le am dezvoltat în această carte și teoria augmentării tipurilor ne oferă cheia pentru înțelegerea acestei hârtii atât de bogate în conținut și semnificații. Deocamdată, mă limitez la această aluzie, pentru ca ulterior să revin la „Amuleta" lui Pascal. Transcriu totuși textul original[1010] pentru că multe vor putea fi înțelese și fără explicații introductive.

„L'an de grâce 1654

†

Lundi, 23 novembre jour de St. Clément pape et martyr, et autres au martyrologe
Veille de St. Chrysogone martyr et autres
Depuis environ dix heures et demie du soir jusques environ minuit et demi
Feu.
Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob
Non des philosophes et des savants
Certitude. Certitude. Sentiment. Joie. Paix
Dieu de Jesus Christ
Deum meum et Deum vestrum
Ton Dieu sera mon Dieu –
Oubli du monde et de tout hormis Dieu
Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Evangile.
Grandeur de l'âme humaine
Pere juste, le monde ne t'a point connu, mais je t'ai connu.
Joie, joie, joie, pleurs de joie
Je m'en suis séparé ………………
Dereliquerunt me fontem aquae vivae
Mon Dieu, me quitterez vous? ………………
………………
Que je n'en sois pas séparé eternellement
Cette est la vie eternelle, qu'ils te connaissent seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé
Jesus Christ ………………

Jésus Christ ………………
Jésus Christ ………………
Je m'en suis séparé, je l'ai fui, renoncé, crucifié
Que je n'en sois jamais séparé
Il ne se conserve que par les voies enseignées dans l'Évangile.
Renonciation totale et douce
Soumission totale a Jesus Christ et a mon directeur
Éternellement en joie pour un jour d'exercice sur la terre
Non obliviscar sermones tuos. Amen."

Iată traducerea acestui document însoțită de câteva observații explicative (culese cu litere mici și puse între paranteze).

†

Anul de grație 1654

[Pascal subliniază că trăiește în grație, adică atunci când este posibilă rezolvarea lui ἐποχή. Apropo, este remarcabilă semnificația mistico-aritmetică a anului convertirii: $2^{2^2} = 7$.]

Luni 23 noiembrie, ziua Sfântului Clement, papă și mucenic, și a altora din martirolog
Ajunul Sfântului Chrysogone martirul și al altora.
Aproximativ de la ora zece și jumătate seara până la o jumătate de oră după miezul nopții

[Această precizie a datării ne arată că plinătatea vizurii ce i s-a dezvăluit lui Pascal nu a fost dată de niște visuri sau vagi presimțiri care, ca urmare a inconsistenței lor și a faptului că nu se disting calitativ de conținutul obișnuit al conștiinței, aproape că nu pot fi datate, ci a fost un fenomen precis conturat, deci nu calitativ, aflat în afara proceselor obișnuite ale conștiinței.]

Foc

[Se înțelege focul îndoielii, focul lui ἐποχή: în decurs de două ore, Pascal a suferit focul gheenei și de-abia după această probă a inexistenței i s-a dezvăluit Cel Care Este.]

Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac, Dumnezeul lui Iacov
Nu al filozofilor și savanților

[Adevărul este Persoana care Se manifestă istoric, și nu un principiu abstract, cu alte cuvinte, Adevărul nu este obiectual, ci personal.]

Certitudine. Certitudine. Sentiment. Bucurie. Pace

[În întâlnirea cu Dumnezeul Adevăr este certitudine și de aceea este rezolvarea lui ἐποχή: tocmai această certitudine dă satisfacerea sentimentului – bucurie și pace, adică Dumnezeu satisface criteriul adevărului.]

Dumnezeul lui Iisus Hristos

[Dumnezeul lui Iisus Hristos este tocmai Adevărul Trei în Unul, căci numai Hristos ne-a vestit Treimea.]

Dumnezeul meu și Dumnezeul vostru

[Dar Dumnezeul nostru nu este Dumnezeul lui Iisus Hristos, căci eu nu sunt deoființă cu Adevărul, dar Hristos este.]

Dumnezeul Tău va fi Dumnezeul meu –

[Prin Hristos mă voi împărtăși din viața Celui întreit Unul, și Adevărul devine Dumnezeul meu.]

Uitarea de lume și de toate, în afară de Dumnezeu.

[Și atunci voi fi „nu din lume": voi uita tot ce-i trecător, mă voi elibera metafizic de lume, voi fi veșnic.]

El se găsește numai pe căile arătate în Evanghelie.

[Calea spre lumina Adevărului este ascetismul, organizarea tainei.]

Măreția sufletului omenesc.

[Pe calea ascetismului devine perceptibilă latura veșnică a persoanei create, Sofia.]

Părinte drept, lumea pe Tine nu Te-a cunoscut, dar eu Te-am cunoscut.

[Cu înțelepciunea mea, prin care lumea nu și-a cunoscut Tatăl, eu L-am cunoscut, L-am văzut în Domnul nostru Iisus Hristos prin contemplarea ființei mele purificate.]

Bucurie, bucurie, bucurie, lacrimi de bucurie.

[În cunoașterea lui Dumnezeu prin inima purificată există o bucurie din belșug, o fericire debordantă.]

M-am despărțit de El ...

[Dar revelația ia sfârșit, această bucurie nu este deci o chezășie a celei viitoare, nu e un sentiment permanent. Bucuria pleacă și apare nedumerirea și nostalgia.]

Pe Mine, izvorul apei celei vii, M-au părăsit.

[E parcă răspunsul lui Dumnezeu la nedumerirea. Prin asta se explică sentimentul de nostalgie.]

Dumnezeul Meu, oare chiar mă vei părăsi? ...

[Adică „Tu nu mă vei părăsi, numai de nu Te-aș părăsi eu". De aici, hotărârea.]

Nu mă voi despărți de El în veacul vecilor.

[Printr-un act interior decid: mă voi atașa de Dumnezeu.]

Și aceasta este viața veșnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis.

[Din acest moment începe deja viața conștiinței obișnuite. Se vorbește despre ceea ce trebuie și în continuare, despre nepotrivirea dintre ceea ce trebuie și ceea ce este.]

Iisus Hristos ...
Iisus Hristos ...
M-am despărțit de El, am fugit de El, m-am dezis de Cel Răstignit.
Nu mă voi despărți de El niciodată.

El se păstrează numai pe căile arătate în Evanghelie.

[Se hotărăște cum să nu se despartă de Iisus Hristos și în continuare sunt arătate modalitățile de organizare a propriei ființe.]

Dezicere totală și dulce.

[Renunțarea la sine, asceza.]

Supunere totală lui Iisus Hristos și îndrumătorului meu.

[Ascultarea față de duhovnic.]

Veșnic în bucurie pentru o zi de asceză pe pământ.

[Ideea binelui viitor.]

Nu voi uita cuvintele Tale. Amin.

Astfel, „amuleta" lui Pascal este un fel de program de sistem religios filozofic, un ciclu întreg de gânduri care, cu o repeziciune neobișnuită, s-au perindat prin fața conștiinței lui Pascal într-o iluminare care a durat aproximativ două ore. Poate că ale sale *Cugetări asupra religiei* sunt schițe pentru realizarea acestui plan. După cum se știe, notele intrate în *Cugetări* au fost găsite, după moartea lui Pascal, într-o completă dezordine și dispunerea lor obișnuită nu-i aparține autorului, ci primilor editori[1081]. Dar ar fi cazul și timpul să ordonăm aceleași gânduri conform „amuletei" și am curajul să afirm că aici pe un eventual cercetător îl așteaptă comori bogate și ușor de obținut. Cu acest prilej, amintesc că Pascal a avut o anumită afinitate cu ortodoxia[1082] și că nu degeaba A. S. Homiakov îl numea adeseori pe Pascal maestrul său. Acest fapt ne impune obligația de a-i acorda o atenție deosebită acestui profund gânditor francez.

XXVI. Asupra istoriei termenului „antinomie” (pentru p. 102)

Atât semnificația unui cuvânt „sememul” sau ca și cuvântul pentru exprimarea conceptului respectiv adică „morfemul” și „fonemul conceptului se schimbă permanent. De aceea este insuficient să urmărim doar istoria *termenului* sau a *conceptului* ambele sunt necesare. Din păcate nici conceptul de *antinomie* care ne preocupă atât de mult în prezenta lucrare nici termenul „*antinomie*” pe care îl utilizăm atât de frecvent nu se pot lăuda că și-ar cunoaște genealogia. Și unul și celălalt pretind cercetări speciale și în momentul de față, putem indica doar câteva puncte în ce privește căile de dezvoltare a ultimului dintre ele.

Mai întâi de toate ne vom pronunța asupra cuvântului „*antinomie*”. Conform definiției unanime a tuturor lexicografilor greci, cuvântul ἀντινομία înseamnă *contradicția unei legi față de alta sau față de sine*. ἀντινομία este contradicția internă a legii. Însă simpla *încălcare* a legii παρανομία sau *absența* legii ἀνομία, nu înseamnă câtuși de puțin o antinomie. Astfel, după Sophocles[1011] aceasta este un „conflict of laws”. Skarlatos[1018] declară că ἀντινομία este ἐναντιότης (ἀντίφασις) νόμου τινὸς πρὸς ἄλλον ἢ πρὸς ἑαυτόν. Antim Gazes[1015] definește cuvântul „ἀντινομία” ca „ἐναντίωσις τοῦ νόμου ὅταν δηλαδὴ καὶ ἑαυτὸν ἀντιφάσκῃ διορίζων τὰ αὐτὰ καὶ εἰς τὸν ἐνάγοντα καὶ εἰς τὸν ἐναγόμενον”. În neogreacă sensul cuvântului ἀντινομία devine întru câtva difuz însemnând deja „*Gesetzwidrigkeit*”, „*Widerspruch*”, adică *fărădelege*, iar ἀντινομικός – „*gesetzwidrig einander widersprechend*”, adică *ilegal, reciproc contradictoriu*[1016].

Putem afirma cu certitudine că acest cuvânt de la bun început a fost termen juridic și oricare caz foarte timpuriu a fost acaparat de juriști: M. Fabius Quintilian, la sfârșitul secolului I d.H. îl utilizează ca și cum ar fi cunoscut de toată lumea: „*Proximum est de legibus contrariis dicere, quia inter omnes artium scriptores constitit in* antinomia *duos esse scripti et voluntatis status*”[1017].

Apoi Fericitul Augustin[1018], și el de pregătire juridică, într-una din lucrările de la sfârșitul secolului al IV-lea definește termenul „antinomie” prin „*contentio legum contrariarum*”. În *Codicele* lui Justinian[1019], publicat în anul 534 și conținând legislația de la Hadrian până în 534, ca și la scriitori precum Hermogene (173 d.H.), Hierocles (431 d.H.), Plutarh (120 d.H.) și Iulius Victor (sec. IV d.H.)[1020], se întâlnește aceeași accepțiune a termenului „antinomie” în sensul de lege care se contrazice singură. Se înțelege că derivatele de tipul ἀντινομικῶς și ἀντινομικός au același sens[1021].

Însă, deși era utilizat în mod curent în domeniul juridic, termenul „antinomie” nu a fost folosit mult timp în filozofie. Nu se întâlnește deloc nici la Platon, nici la Aristotel[1022].

Termenul „antinomie” este utilizat de R. Hoclen (1547-1628), autorul unui *Dicționar filozofic*: „*pro pugnantia seu contrarietate quarumlibet sententiarum seu propositionum*”[1023].

Este prea puțin probabil să-l fi cunoscut filozofia scolastică, în orice caz, cuvântul „antinomie” nu se găsește în dicționarele ei de termeni[1024].

De asemenea, în amplul dicționar de filozofie al lui Chauvin (1640-1725)[1025], apărut în două ediții la sfârșitul secolului al XVII-lea (1692) și la începutul secolului al XVIII-lea (1713), nu există cuvântul „*antinomie*”.

Probabil că pentru prima oară îl introduce în teologia naturală Ch. Bonnet (1720-1793)[1026] „antinomie” însemnând aici o contradicție între două legi *la fel de juste*[1027].

În filozofia propriu-zisă, după toate probabilitățile, acest termen a fost introdus de Kant și aici apare pentru prima dată în *Critica rațiunii pure*[1028] – 1781, anul când este editată prima ediție a acestei cărți, este totodată și anul de naștere al termenului nostru.

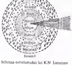
După cum se știe, Kant a predat *toate* științele, cu excepția dreptului. Însă structura gândirii și a întregii sale firi era profund juridică și chiar legalistă. În particular *Critica rațiunii pure* este în concepție mutarea în filozofie a ideii de proces și chiar a particularităților lui de procedură. Nu e greu să ne dăm seama că termenul „antinomie” a ajuns la Kant *direct* din *dreptul roman*, așa că acest fapt îi rezervă încă o dată lui Kant întâietatea asupra termenului care ne interesează.

Începând cu Kant situația „antinomiei” ca termen s-a consolidat imediat în așa măsură, iar utilizarea lui s-a răspândit atât de mult, încât studierea istoriei ulterioare a termenului ar fi o întreprindere excesiv de minuțioasă[1029].

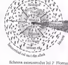
XXVII. Estetism şi religie (pentru pp. 12, 68 etc.)

În textul cărţii s-a repetat de atîtea ori ideea primatului frumosului şi artisticităţii originale care constituie esenţa ortodoxiei încît poate n ar fi inutilă delimitarea acestui estetism de estetismul, tot religios dezvoltat şi apărat cu înflăcărare de † Konstantin Leontiev[1030] Îndrăznesc să afirm că în esenţa lor aceste două tipuri de estetism nu au nimic în comun în pofida asemănării lor aparente Într adevăr opiniile lui K N Leontiev în legătura cu problema în discuţie pot fi reprezentate pe scurt de propria lui schemă şi anume[1031]

Mistica (religia pozitivă în mod deosebit)	Criteriu valabil numai pentru persoane de aceeaşi credinţă, căci nu se poate să l judeci şi să l apreciezi pe un creştin în sistemul de valori musulman şi invers.
Etica şi Politica	Numai pentru om.
Biologia (fiziologia omului animalelor şi plantelor medicina etc)	Pentru întreaga lume organică.
Fizica (deci chimia mecanica etc.) şi Estetica	Pentru toate



Schema estetismului lui K.N Leontiev



Schema estetismului lui P Florenski

Astfel pentru K N Leontiev „esteticitatea" este semnul cel mai *general* insă, pentru autorul acestei cărţi este semnul cel mai *profund*. *Acolo* frumuseţea este doar un înveliş cel mai exterior dintre straturile „longitudinale" ale existenţei iar *aici* nu este unul dintre numeroasele straturi longitudinale ci o forţă care penetrează *transversal* toate straturile *Acolo* frumuseţea este cel mai *departe*

de religie iar *aici* se exprimă cel mai mult în religie *Acolo* concepţia despre viaţă este atee sau aproape atee, pe cînd *aici*, Dumnezeu este Frumuseţea Supremă şi. Împărtăşind u-se totul devine frumos

La Leontiev, Dumnezeu este centrul *geometric* al sistemului, aproape o abstracţie, în nici un caz Temeiul Viu Unificator, pe cînd aici, El este *Ens realissimum* De aceea, în concepţia fără har asupra vieţii pe care o are Leontiev, persoana se alcătuieşte din diferite straturi ale existenţei, pe cînd, conform concepţiei despre viaţă a autorului acestei cărţi, persoana, cu ajutorul harului divin, asimilează în mod viu şi organic toate straturile existenţei. Totul este frumos în persoană atunci cînd ea este îndreptată cu faţa către Dumnezeu şi totul este urît atunci cînd se întoarce cu spatele la Dumnezeu Şi, în timp ce la Leontiev frumosul este aproape identic gheenei, nefiinţei, morţii, în această carte frumuseţea este Frumuseţe şi este înţeleasă ca Viaţă, Creaţie, Realitate. Dacă acceptăm condiţionat terminologia lui Leontiev, atunci iată în ce fel de scheme trebuie reprezentat estetismul său fără har şi ateu (prof V Zavitnevici îl asimilează chiar cu materialismul[1032]) şi estetismul spiritual şi teoretic din prezenta carte

XXVIII. Homotipia în alcătuirea corpului uman (pentru p. 171)

Remarca despre homotipia din alcătuirea corpului uman pe care am făcut-o în text o vom explica aici cu ajutorul celor șapte tabele care urmează, dintre care primele cinci sunt făcute după dr. Adrien Péladan[1033], iar ultimele două – după Burt G. Wilder[1034]; pe lângă acestea, am putea reproduce o întreagă serie de tabele amănunțite ale dr. Folta[1035], dar spațiul insuficient ne obligă să ne limităm la a le cita doar numele. Pe marginea problemei care ne interesează, sunt, de asemenea, instructive opiniile enunțate de către Oken, Spix și alții[1036].

Cu acest prilej adăugăm că, după convingerea lui A. Péladan, egiptenii antici cunoșteau deja această lege fundamentală a dualității polare pe care o posedă corpul uman: zeița Neith era reprezentată într-o poză care demonstrează clar corespondența homotipiei dintre organele unui pol și ale celuilalt[1037].

Tabelul 1 HOMOTIPIA ORGANELOR

Perechi homotipice de organe	POLUL INFERIOR	POLUL SUPERIOR
1	Vezica biliară (? Héon)	Intestinul subțire
2	Ficatul	Splina și pancreasul
3	Apendicele cecal	Stomacul
4	Intestinul gros	Esofagul
5	Rinichii	Plămânii
6	Glandele suprarenale	Glanda pectorală
7	Ureterele	Bronhiile
8	Vezica urinară și canalul urinar	Traheea
9	Uterul și prostata	Laringele
10	Partea glandulară a colului uterin și a prostatei	Amigdalele
11	Glandele *mucipares* ale organelor genitale	Glandele salivare
12	Ovarele sau testes	Tiroida
13	Pubisul (păr)	Bărbia (barba)
14	Orificiul urogenital	Gura
15	Clitorisul sau *glans*	Limba
16	Perineul	Buza de sus
17	Anusul	Orificiul nazal

Tabelul 2 – SISTEMUL HOMOTIPIC AL SCHELETULUI

Perechi omologe de vertebre	POLUL INFERIOR	POLUL SUPERIOR
1	vertebra coccigiană nr. 5	osul cranian (nazal) nr. 1
2	vertebra coccigiană nr. 4	osul cranian (frontal) nr. 2
3	vertebra coccigiană nr. 3	osul cranian (parietal) nr. 3
4	vertrebra coccigiană nr. 2	osul cranian (occipital) nr. 4
5	vertebra coccigiană nr. 1	vertebra cervicală (atlasul) nr. 1
6	osul sacral nr. 5	vertrebra cervicală (axis) nr. 2
7	osul sacral nr. 4	vertebra cervicală nr. 3
8	osul sacral nr. 3	vertebra cervicală nr. 4
9	osul sacral nr. 2	vertebra cervicală nr. 5
10	osul sacral nr. 1	vertebra cervicală nr. 6
11	vertebra lombară nr. 5	vertebra cervicală nr. 7
12	vertebra lombară nr. 4	vertebra dorsală nr. 1
13	vertebra lombară nr. 3	vertebra dorsală nr. 2
14	vertebra lombară nr. 2	vertebra dorsală nr. 3
15	vertebra lombară nr. 1	vertebra dorsală nr. 4
16	vertebra dorsală nr. 12	vertebra dorsală nr. 5
17	vertebra dorsală nr. 11	vertebra dorsală nr. 6
18	vertebra dorsală nr. 10	vertebra dorsală nr. 7
19	vertebra dorsală nr. 9	vertebra dorsală nr. 8

Tabelul 3 – DUALITATEA POLARĂ A SISTEMULUI MUSCULAR

Perechi de mușchi omologi	POLUL INFERIOR	POLUL SUPERIOR
	Stratul superficial	
1	Mușchiul dorsal mare	Mușchiul trapezoidal
2	Mușchiul dantelat mic inferior	Mușchiul dantelat mic superior
	Stratul de profunzime	
3	Mușchiul sacro-lombar	Mușchiul cervical descendent
4	Mușchiul dorsal lung	Mușchiul cervical transversal
5	Mușchiul transversal spinos	Mușchiul cervical semi spinos
	Fața anterioară	
6	Mușchiul oblic mare	Mușchiul mare dantelat
7	Mușchiul oblic mic	Mușchi intercostali externi
8	Mușchiul transversal	Mușchi intercostali interni
9	Mușchiul mare drept	Mușchiul presternal

Tabelul 4 – DUALITATEA POLARĂ A SISTEMELOR VASCULARE

Perechi homotipice de sisteme vasculare	POLUL INFERIOR	POLUL SUPERIOR
1	Sistemul vascular supra diafragmatic	Sistemul vascular sub-diafragmatic
2	Trunchiul arterei brahiocefalice	Artera iliaca primitivă
3	Trunchiul primitiv al carotidei	Artera iliacă internă
4	Trunchiul arterei sub-claviculare	Artera iliacă externă

Tabelul 5 DUALITATEA POLARA A SISTEMELOR NERVOASE

Perechi homotipice de sisteme nervoase	POLUL INFERIOR	POLUL SUPERIOR
	Plexul sacral	*Plexul brahial*
1	perechea dorsală nr. 9	perechea dorsală nr. 8
2	perechea dorsala nr. 10	perechea dorsală nr. 7
3	perechea dorsală nr. 11	perechea dorsala nr. 6
4	perechea dorsala nr. 12	perechea dorsală nr. 5
5	perechea lombară nr. 1	perechea dorsală nr. 4
6	perechea lombară nr. 2	perechea dorsală nr. 3
7	perechea lombara nr. 3	perechea dorsală nr. 2
8	perechea lombară nr. 4	perechea dorsală nr. 1
9	perechea lombară nr. 5	perechea cervicală nr. 8
10	perechea sacrala nr. 1	perechea cervicală nr. 7
11	perechea sacrala nr. 2	perechea cervicala nr. 6
12	perechea sacrala nr. 3	perechea cervicală nr. 5
13	perechea sacrală nr. 4	cele 4 ultime perechi sacrale corespund celor 5 prime perechi cervicale şi celor 12 craniene
14	perechea sacrală nr. 5	
15	perechea sacrală nr. 6	

Tabelul 6 – POLARITATEA ÎN PATOLOGIE SAU SIMETRIA ÎN MALADII

Perechi de boli corelative	POLUL INFERIOR	POLUL SUPERIOR
1	Hemoragie intestinală	Hemoragie bucală
2	Inflamaţie intestinală	Inflamaţie a esofagului
3	Constricţie organică inflamatorie a intestinelor şi a colonului	Constricţie organică inflamatorie a esofagului
4	Cancer al intestinelor	Cancer al esofagului
etc.	etc	etc.

Tabelul 7 – POLARITATEA ÎN TERAPEUTICĂ

Perechi de organe corelative terapeutic	Orice medicament acţionează analog asupra organelor homotipice ale.	
1	Polului coccigian	Polului cranian
2	Părţii stângi	Părţii drepte
3	Feţei dorsale	Feţei anterioare

XXIX. Note despre trinitate (pentru p. 37, 140)

Problema trinității a fost de câteva ori atinsă în text, dar în treacăt, deoarece examinarea ei temeinică ar necesita scrierea unui tratat special. Amânând această întreprindere pentru un moment mai favorabil, vom schița câteva raționamente care să ușureze înțelegerea ideii de trinitate.

1

Am spus mai sus că e fundamental imposibilă deducerea numărului trinitar al Ipostasurilor Divine, însă, în același timp, s-a făcut o încercare în privința acestei deducții. Deci cum să înțelegem încercarea respectivă? În primul rând nu ca o deducție în sensul strict al cuvântului. N-am avut deloc intenția de a demonstra că pot exista numai trei Ipostasuri, nici mai multe, nici mai puține. Acest număr este un „fapt infinit”, care poate fi înțeles doar în lumina pur intelectuală, însă nu poate fi dedus logic, căci Dumnezeu este mai presus de logică. Trebuie să ținem bine minte că numărul „trei” nu este *consecința concepției* noastre de Dumnezeu, consecința extrasă de acolo prin procedeele deducției, ci este conținutul însuși al trăirii Divinității în realitatea Sa supra rațională. Din conceptul de Divinitate nu poate fi dedus numărul „trei”, iar în trăirea noastră, cu inima, a Divinității, acest număr este pur și simplu dat ca un element, ca un aspect al faptului infinit. Însă, deoarece acest fapt nu este un simplu fapt, ci un fapt infinit, nici realitatea lui nu este o realitate simplă, oarbă, ci o realitate cu o raționalitate infinit de profundă, dată de un orizont spiritual infinit[1038].

Atât timp cât faptul infinit nu este dat, nu poate exista necondiționat nici o anticipare a lui, cu excepția celei formale, adică aceea că e un fapt și că este infinit. *A priori* nu putem spune nimic despre el. Dar atunci când este *deja* dat, putem să-i sesizăm conținutul și să-i descoperim raționalitatea infinită. Atunci încercăm să-l sesizăm sensul, să aprofundăm ceea ce știm despre el. Și întrucât sensul lui este infinit, atunci și înțelegerea de către noi a acestui sens infinit se poate desfășura infinit[1039], rămânând totuși infinită în fiecare dintre momentele sale. Tocmai în asta constă raționalitatea Infinitului: în aceea că în el *totul* este rațional și *totul* este infinit.

A vedea *Lumina* necreată iată *prima* treaptă a înțelegerii; a *doua* treaptă este a vedea în ea *unitatea multiplă* și *multiplicitatea unică*, a vedea în această multiplicitate unică multiplicitatea ca *trinitate*, iară cea de-a treia treaptă, a înțelege sensul numărului „trei”, semnificația lui, diferența lui spirituală față de numerele „doi” și „patru” etc.; aceasta este treapta *următoare* ș.a.m.d.

Însă iarăși, nu trebuie să ne închipuim că fiecare nouă treaptă rezultă abstract, se deduce logic, rațional de undeva din afara contemplației însăși a

Luminii. Fiecare treaptă este doar o descompunere concretă, o demontare, o diferențiere a ceea ce este conținut implicit în contemplarea[1040] inaccesibilei Lumini a Divinității în cele trei Ipostasuri ale Sale. Prin urmare, deducția noastră este doar o nouă modalitate de a exprima ceea ce *a fost deja* exprimat, și nimic mai mult. Astfel, privind de pe o înălțime în depărtarea albastră, descoperim mereu noi amănunte și atunci le exprimăm prin exclamații de bucurie și uimire, dar oare putem spune că seria noastră de exclamații este „dedusă” din această albastră genune aeriană?

2

În general, numerele sunt imposibil de dedus din orice altceva și toate tentativele îndreptate spre această deducție sunt sortite eșecului – în cel mai bun caz, când conduc aparent la ceva, sufera de *petitio principii*. Un număr nu poate fi dedus decât tot dintr-un număr. Și întrucât cea mai profundă caracteristică a esențelor este legată tocmai de numere[1041], se impune de la sine concluzia pitagoreico-platoniciana că numerele sunt rădăcinile principale metaempirice ale lucrurilor, că sunt un fel de lucruri în sine. În acest sens, iarăși se impune de la sine concluzia că lucrurile, sub un anumit aspect, sunt fenomenele numerelor absolute transcendentale. Dar fără a intra în aceste chestiuni complicate și subtile, vom spune numai că numărul *trei* (care, în mintea noastră, caracterizează incontestabilitatea Divinității) este propriu pentru tot ce posedă o relativă închidere în sine, este propriu tipurilor de existență închise în sine. Realmente, numărul trei se manifestă pretutindeni ca o categorie fundamentală a vieții și a gândirii.

Noi distingem trei dimensiuni în *spațiul* care include tot ce este exterior și care, de aceea, își subordonează naturii sale tot ce este exterior. Din perspectivă logico-abstractă, e permis, desigur, să se vorbească oricât despre spațiile *n*-dimensionale, este permis studiul lor[1042], este permisă utilizarea ulterioară a teoremelor aflate în mecanică, fizică și în alte domenii ale științei[1043]. Dar cu toate acestea, spațiul *n*-dimensional proiectat conceptual și spațiul tridimensional, realitatea obiectivă, sunt incomparabile și nici într-un caz nu se poate vorbi despre ele ca despre ceva omogen. N-are importanță că se elaborează sau că se vor elabora *percepții* ale unui spațiu *n*-dimensional[1044], oricum va rămâne un abis între acest mediu de viață tridimensional, natural și comun pentru toți, și percepția sofisticată, pe momente singulară, a celorlalte spații. Realitatea spațială cu care *avem noi de-a face este tridimensională* și toate lucrurile din acest spațiu sunt și ele *tridimensionale*. Să mai adăugăm că toate tentativele numeroase și perseverente[1045] de a *deduce* caracterul tridimensional al spațiului nostru nu au dus la nimic și, chiar la o examinare sumară a lor, e ușor să ne convingem că ele nu demonstrează această natură *tridimensională* decât *presupunând-o*.

Același lucru îl putem spune și despre *timp*. Trecutul, prezentul, viitorul iată din nou manifestarea *trinității* naturii timpului. Și pentru timp, această trinitate este atât de esențială, încât nici măcar pe cale abstract-logică nimeni nu a încercat să conceapă un timp cu un număr mai mic sau mai mare de subdiviziuni, cum s-a făcut pentru spațiu. Totuși și aici, pentru timp, tentativele de deducere[1046] a naturii trinitare nu își ating scopul, iar caracterul trinitar al timpului este pur și simplu un dat obiectiv. În orice caz, datul are o importanță de prim

ordin. Nu numai lumea fizică, ci și lumea psihică este conținută în forma de *timp* și prin urmare atât una cât și cealaltă își capătă natura trinitară de la timp. Dacă e așa, atunci prin intermediul spațiului și timpului totul este marcat de numărul „trei" și *trinitatea este cea mai generală caracteristică a existenței*.

Dar nu numai marcarea *generală* de către trinitate îi este proprie existenței. *Fiecare* strat al ei, *fiecare* gen al ei posedă și trinitatea sa particulară. Fără să intrăm în detalii, vom remarca doar ceea ce ni se pare mai profund din punct de vedere ontologic. Cele *trei persoane gramaticale*[1047], trei, nici mai multe, nici mai puține, sunt un fenomen comun pentru limbile cele mai diverse și exprimă un fapt fundamental al sociologiei. Se prea poate ca la baza lui să se afle un fapt biologic, întrucât trinitară se prezintă *familia* cea mai simplă: tatăl, mama, copilul. Într-adevăr, întrucât copilul este și sensul familiei, în cazul unui alt copil sau al unei alte soții avem de-a face cu *altă* triadă, cu *altă* familie. În forma ei simplă, familia se limitează la tată, mamă și copil. Astfel, atât limba, cât și societatea au la origine principiul trinității.

Și *persoana* individuală este construită trinitar, căci are trei (și nu alt număr) direcții de activitate vitale: corporală, sufletească și spirituală, iar fiecare mișcare psihică a ei este triplă calitativ, deoarece se raportează la *minte*, *voință* și *sentiment*. Orice ar spune psihologii împotriva celor trei *facultăți psihice* sau împotriva celor trei forțe, indiscutabil rămâne faptul că toată lumea sesizează diferența esențială dintre minte, voință și sentiment și constată că nu pot fi reduse una la alta. Probabil, înțelegerea lor cea mai potrivită va fi aceea care le consideră cele trei *coordonate* ale proceselor psihice, fiecare proces real fiind în mod necesar caracterizat în toate cele *trei* direcții. Dar chiar dacă nu ar fi așa, rămâne totuși ceva *triadic* în structura vieții psihice, și acest fapt fundamental al naturii triadice a psihicului, deși în pofida tuturor eforturilor este impropriu deducției, rămâne cu toate acestea obligatoriu și indiscutabil[1048].

Aprofundând structura omului, peste tot găsim principiul trinitar, atât în alcătuirea trupului, cât și în viața sufletului său. *Viața rațiunii*, în mișcarea ei dialectică, pulsează în ritmul *tezei*, *antitezei* și *sintezei*, iar legea celor trei factori ai dezvoltării dialectice nu se referă numai la rațiune, ci și la sentiment sau voință[1049]. De aici e clar că orice lucrare a rațiunii, sentimentului sau voinței omului – lucrare în care nu este estompat în mod artificial ritmul apariției ei – este ea însăși, inevitabil, marcată de o *diviziune triadică*. *Trihotomia* ca procedeu de argumentare, ca manieră de clasificare, ca principiu de sistematizare este prea răspândită[1050] ca s-o putem considera ceva întâmplător: trebuie să presupunem că în ea, încă o dată, se manifestă un caracter trinitar specific sufletului, deși și aici suntem incapabili să deducem această trinitaritate. Dar cea mai mare importanță numărul „trei" o are în *religie*, atât în dogmă, cât și în cult și chiar în ritualurile superstițioase. Sunt greu de găsit expresii suficient de puternice pentru a arăta amploarea pe care a avut-o principiul triadic în universul religiei antice. „Aș vrea, scrie Usener într-un articol dedicat problemei triadelor divine, să încerc a da o idee cât mai clară despre amploarea și importanța acestui mod de a privi lucrurile. Nu am de gând să spun o noutate. Ph. Buttmann a judecat cât se poate de clar acest fenomen, iar Ed. Gerhard a spus că triada divină este punctul în care se întâlnesc aproape toate religiile[1051]. Dar mi se pare oportun ca, pe calea adunării unor semne disparate, să demonstrez că triada divină a fost o concepție antică solid înrădăcinată și de aceea posedă tăria forțelor motrice ale naturii"[1052].

Documentele adunate de Usener și Neidhardt demonstrează neobișnuit de convingător caracterul general pe care îl au reprezentările divinităților-triade[1053]. Usener chiar recunoaște că tendința, larg răspândită „la cea mai mare parte și, poate, la toate popoarele Antichității, de a reprezenta divinitatea sub formă de triadă a acționat cu forța unei legi a naturii"[1054].

La fel, întregul cult al lumii antice este pătruns de principiul triplei repetări a ritualului, al triplei enunțări a invocațiilor; numărul „trei", ca atare sau sub forma multiplilor săi (adică: 9, 12, 27 etc.), este o caracteristică esențială a tuturor actelor liturgice. Dar, cu toate că s-a demonstrat irefutabil, cu toate că există un număr enorm de fapte care afirmă valoarea universală, în religie, a numărului „trei" („cel mai iubit, după expresia lui Lütting, dintre numerele semnificative"), încercările de a deduce această importanță din principiile generale ale cunoașterii sau măcar de a explica faptele din punct de vedere cultural-istoric nu duc la nici un rezultat decisiv[1055].

Foarte just, A.I. Sadov insistă asupra caracterului primar al predispoziției pentru triade și vede în ea înclinația vagă pe care omul o are din naștere către lumea supra-sensibilă, năzuința lui confuză spre Unicul Întreit[1056]. Însă această „explicație" nu este decât o renunțare conștientă la explicație, întrucât reduce un fapt al culturii umane, care trebuie explicat, la faptul Trinității Divine, care, indiscutabil, scapă deducției.

Prin urmare, nimeni nu a spus de ce există Trei Ipostasuri divine, de ce nu sunt în alt număr. Caracterul neîntâmplător al acestui număr, rațiunea lui interioară se simte în suflet, dar nu există cuvinte care să exprime sentimentul. În orice caz, nu putem considera reușite nenumăratele tentative de a deduce Întreitul Ipostas al Dvinității[1057]. Drept consolare și învățătură să le slujească filozofilor faptul că nu au putut deduce și nici măcar explica numărul de dimensiuni ale spațiului, numărul de subdiviziuni ale timpului, numărul persoanelor gramaticale, numărul membrilor familiei primare, numărul straturilor activității umane vitale, numărul de coordonate ale psihicului etc. Și asta încă nu-i tot. Se simte că există o legătură profundă între toate aceste trinități, dar n-o putem exprima, deoarece scapă mereu comprehensiunii chiar în momentul când vrei să pătrunzi până nu cuvânt relația aproape găsită.

Majoritatea zdrobitoare a filozofilor și acei dintre Sfinții Părinți care, asemenea Fericitului Augustin[1058], au fost implicați în gândirea filozofică, s-au ocupat de această problemă. Și ce ne-au dat? Niște analogii, îndărătul cărora iarăși *se simte* doar o înrudire mai profundă, doar un simulacru. Într-un cuvânt, în loc să explice ceea ce voiau să explice, au amplificat la nesfârșit ceea ce era de explicat, arătând că aceeași dificultate este conținută într-un număr infinit de obiecte ale gândirii.

XXX. Principalele semne și cele mai simple formule ale logisticii (pentru informare)

Semne

.	semne care înlocuiesc parantezele (în algebră)
p, q, r,…	semne de judecată (propoziție)
a, b, c,…	semne ale conceptelor (claselor)
x, y, z…	semne ale indivizilor
$\supset$	semnul includerii (al implicației în propoziții și al incluziunii în cazul claselor)
$=$	semnul de echivalență
$\cap$	semnul înmulțirii logice sau al conjuncției
$\cup$	semnul adițiunii logice sau al alternativității
V	semnul adevărului
Λ	semnul falsului
$-$	semnul negației
$\mathfrak{s}$	semnul operatorului care stabilește corespondența unei clase cu o propoziție
ε	semnul operatorului care stabilește apartenența unui individ la o clasă (ἐστί)
ι	semnul clasei singulare
$\mathfrak{\iota}$	semnul unui individ care aparține unei clase singulare
$=$	semnul identității numerice
$\exists$	semnul existenței reale
R	semnul relației binare (între doi membri)
$\breve{R}$	semnul relației R răsturnate
$\cdot$	semnul înmulțirii relative a relațiilor
$\cap$	semnul înmulțirii logice a relațiilor
$\varphi x, \psi x,$ …	semne ale funcțiilor logice

Formule

$p \supset q$ același lucru ca și $-q \supset -p$ sau $\Lambda \cap p \cap -q$ sau $-p \cup q$ (I')
$a \supset b$ $\quad -b \supset -a \quad \Lambda \cap a \cap -b \quad -a \cup b$ (I")

$p \cap q \supset p$ (II') (legea simplificării)
$a \cap b \supset a$ (II")

$p \supset q \cap p \supset r \supset p \supset q \cap r$ (III') (legea compunerii)
$a \supset b \cap a \supset c \supset a \supset b \cap c$ (III")

$p \supset q \cap q \supset r \supset p \supset r$ (IV') (legea silogismului)
$a \supset b \cap b \supset c \supset a \supset c$ (IV")

$p = q \supset p \supset q \cap q \supset p$ (V') (definiția echivalenței)
$a = b \supset a \supset b \cap b \supset a$ (V")

$p \cap q = q \cap p$ (VI') (comutativitatea înmulțirii logice)
$a \cap b = b \cap a$ (VI")

$p \cup q = q \cup p$ (VII') (comutativitatea adunării logice)
$a \cup b = b \cup a$ (VII")

Dacă implicația $p \supset q$ este adevărată și dacă ipoteza p este adevărată, atunci este adevărată și teza q și poate fi afirmată separat" (VIII) (principiul deducției)

Într-o formulă generală în locul unui termen general sau nedeterminat se poate întotdeauna substitui un termen particular sau individual (IX) (principiul substituției)

$p \cap (q \cap r) = (p \cap q) \cap r$ (X')
$a \cap (b \cap c) = (a \cap b) \cap c$ (X") (combinativitatea înmulțirii logice)

$p \cup (q \cup r) = (p \cup q) \cup r$ (XI')
$a \cup (b \cup c) = (a \cup b) \cup c$ (XI") (combinativitatea adunării logice)

$\Lambda \supset x$ (XII) (definiția falsului „falsul include totul")
pentru toate valorile lui x
$x \supset V$ (XIII) (definiția adevărului „adevărul este implicat în tot")

$p \cap -p = \Lambda$ (XIV')
$a \cap -a = \Lambda$ (XIV") (principiul contradicției)

$p \cup -p = V$ (XV')
$a \cup -a = V$ (XV") (principiul terțului exclus)

Formulele (XIV) și (XV) definesc împreună „negativul", adică pe $-p$, $-a$, așa că putem scrie

$p \cap x = \Lambda \; p \cup x = V \supset x = -p$ (XVI')
$a \cap x = \Lambda \; a \cup x = V \supset x = -a$ (XVI") (principiul negativului)

$p \supset q \supset -q \supset -p$ (XVII')
$a \supset b \supset -b \supset -a$ (XVII") (principiul contrapoziției)

$-(-p) = p$ (XVIII')
$-(-a) = a$ (XVIII") (legea dublei negații)

$p = (p = V) \; -p = (-p = \Lambda)$ (XIX')
$a = (a = V) \; -a = (-a = \Lambda)$ (XIX") (legea asertării)

$p \supset q \supset r = p \cap q \supset r$ (XX') (principiul importării; dacă permutăm
$a \supset b \supset c = a \cap b \supset c$ (XX") partea dreaptă și stângă a acestor ecuații obținem principiul exportării)

$p \supset q \ = \ \neg p \cup q$ (XXI)
$a \supset b \ = \ \neg a \cup b$ (XXI') (reducerea implicaţiei la o alternativă)

$x \ni \varphi x$ (XXII) (clasa de indivizi x care satisfac funcţia logică φx, adică o transformă într-o propoziţie)

$\varphi x = \psi x \ \supset \ x \ni \varphi x \ = \ x \ni \psi x$ (XXIII) [axioma „dacă două funcţii logice φx şi ψx sunt echivalente clasele corespondente sunt egale (identice)]

$k \varepsilon a$ (XXIV) (individul k aparţine clasei a, este a)

$k \varepsilon (x \ni \varphi x) = \varphi k$ (XXV)
$x \ni (x \varepsilon a) = a$ (XXVI)

$a \supset b \ = \ x \varepsilon a \ \supset \ x \varepsilon b$ (XXVII) (a spune că clasa a este conţinută în clasa b înseamnă prin definiţie a spune că «x este a» implică pe «x este b»)

$a = b \ = : x \varepsilon a \ = \ x \varepsilon b$ (XXVIII)
$a = b : = : a \supset b \ \ b \supset a$ (XXIX)

Note şi scurte comentarii

Ne te quaesiveris extra. Nu te căuta din afară.

În această secțiune sunt conținute trei tipuri de note.

Unele dintre ele dau coordonatele exacte ale citatelor inserate în text. Altele au menirea de a completa, explica și îmbogăți tezele cărții cu amănunte colaterale. În sfârșit, notele de al treilea tip servesc drept îndreptar bibliografic pentru cititorul care va dori să examineze independent una sau alta dintre chestiunile luate în discuție de această carte. Amintindu-mi mereu de caracterul general accesibil al întregii lucrări, m-am străduit tot timpul ca în aceste adnotări, ca să zicem așa „extinse" să fac trimiteri la lucrări rusești, în primul rând pentru faptul că bibliografia rusă este relativ puțin studiată, în timp ce pentru cea străină există numeroase îndreptare, în al doilea rând, deoarece cărțile indicate de mine, după limbă și locul editării, sunt mai accesibile cititorului mediu. Totuși, nici prin gând nu mi-a trecut să alerg după exhaustivitatea referințelor: sunt menționate doar unele cărți din care cititorul își va face o idee aproximativă despre bibliografia subiectului tratat.

Dar în ce privește literatura patristică și a filozofilor clasici, dând titlurile operelor lor în rusește, am găsit de cuviință să mă mulțumesc cu referința la original, mai ales că, apelând la indicațiile date, pasajele corespondente pot fi găsite fără dificultate în traducerile rusești.

I. Către cititor

1. Așa se numeau milioanele în Rusia în vechime, în „numărul mic", adică în primul sistem de calcul, sau bilioanele de milioane, adică 10^{18} în „numărul mare", deci în al doilea sistem de calcul, care se întrebuința „dacă era nevoie să se facă o socoteală sau o numărătoare mare". V. V. V. Bobînin, *Studiu de istorie a dezvoltării științelor fizico-matematice în Rusia. Studiul III (Științele fizico-matematice în prezent și în trecut*, vol. I, 1885, N° 3, p. 223). V. și F.A. Florenski, *Despre simbolurile infinitului* (*Calea Nouă*, 1904, sept., pp. 191-192).

Din cărțile vechi care se păstrează în biblioteca mânăstirii din Solovki, se constată că *prima puzderie* însemna cantitatea egală cu 100 000, *două puzderii* – 200 000 etc., primul legheon – 1 000 000, iar *primul leorì* – un bilion. *Ciubol* (vorun) însemna cândva în Rusia un trilion. (P. Schein, *Completări și observații la „Dicționarul explicativ" al lui Dal'*, p. 45, 1873, art. „puzderie", în *Culegerea Departamentului pentru limba rusă și literatura al Academiei Imperiale de Științe*, t. X, N° 8, cu trimitere la F. Leitner, *Credința Mării Albe*, în *Buletinul de științe naturale*, 1855, N° 12, p. 607).

2. Despre faptul că viața nu este accesibilă rațiunii discutau mulți, asupra acestui punct de vedere insistau la noi mai ales slavofilii, în special A.S. Homiakov și I.V. Kireevski, iar dintre slavofilii mai recenți D.A. Homiakov. Cred că cititorul nu va întârzia să remarce strânsa apropiere dintre ideile slavofile și cele din această carte. Însă caracterul supra-rațional al vieții spirituale ζωή, despre care vorbeau slavofilii și pe care se întemeiază actuala lucrare, nu trebuie confundat cu caracterul irațional al vieții naturale ca fenomen biologic βίος. Că această viață, βίος, este inaccesibilă normelor rațiunii, deci că „*la vie déborde l'intelligence*", susținea la timpul său cu insistență Goethe, iar în prezent același lucru îl susțin viguros și detaliat Bergson și William Stern.

V. Henri Bergson, *Materie și memorie. Studiu al relației dintre trup și spirit*, trad. din fr. de A. Bauler, Sankt Petersburg, 1911. – *Idem, Timpul și libertatea voinței (Essai sur les données immédiates de la conscience)*, trad. de S.I. Gessen (are în anexă articolul „Introducere în

metafizică, trad. de Margarita Grünwald, editura revistei *Gândirea rusă*, Moscova, 1910) – *Idem, L'Evolution créatrice*, Paris, 1907 (versiunea rusă, nu prea reuşită, a acestei cărţi: Henri Bergson, *Evoluţia creatoare*, trad. de M. Bulgakov după ed. a 3-a fr., Moscova, 1909).

Despre Bergson, v.: I. Kroner, *Filozofia evoluţiei creatoare (H. Bergson)*, în periodicul anual *Logos*, ediţia rusă, vol. I, Moscova, 1910, pp. 86-117; – B.N. Bohtein, *Filozofia lui Bergson*, în *Probleme de filozofie şi psihologie*, anul XXII (1911), vol. 108 (III), mai-iunie şi vol. 109 (IV). – H. Prager, *Henri Bergsons metaphysische Grundanschauung*, în *Archiv für systematische Philosophie*, Bd. 16, Hft. 3, 1911. – Le Dantec, *Cunoaştere şi conştiinţă*, trad. de Zazarov, Sankt-Petersburg, 1913. – W. Stern, *Person und Sache*, Bd. I, Leipzig, 1906. – *Idem, Despre filozofia deosebirilor individuale. Esenţa, problemele şi metodele psihologiei diferenţiale*, în *Buletin informativ de psihologie, criminologie, antropologie şi hipnotism*, 1905, Nº 7, pp. 217-241.

Despre Stern, v.: S.L. Frank, *Personalism şi [illegible]* (Fundamentarea filozofică a vitalismului) în culegerea: S.L. Frank, *Filozofia şi viaţa. Studii şi schiţe de filozofie a culturii*, Sankt-Petersburg, 1910, pp. 184-217.

Pentru intrarea în operele lui Goethe, pe lângă operele lui (în special ediţia de la Stuttgart-Tübingen din 1840), v.: Max Heynacher, *Goethes Philosophie aus seinen Werken*, Leipzig, 428 SS. (aici, în partea a II-a, la pp. 111-417, sunt adunate cele mai importante fragmente din operele în proză ale lui Goethe, caracteristice pentru concepţia lui despre viaţă). – H. Siebeck, *Goethe als Denker*, 2-te Auflage, 1905, 247 SS. – Ch. Schrempf, *Goethes Lebensanschauung in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1-te Teil, 1905, 2-te Teil, 1906. – Bielşovski, *Goethe, viaţa şi operele lui*, sub red. lui Weinberg, 2 vol., 1904-1908. – Lewis, *Viaţa lui W. Goethe*, trad. sub red. lui Nevedomski, 1867, 2 părţi.

II. Scrisoarea I: *Cele două lumi*

3. Euripide, *Medeea*, actul 3, scena 10, cuvintele corifeului (în vol. *Teatrul lui Euripide*, trad. de I.F. Annenski, t. I, Sankt-Petersburg, 1907, p. 177). Adevărul, după definiţia lui Nicolaus Cusanus, este *intelligibilitas omnis intelligibilis*, adică posibilitatea de înţelegere a tot ce poate fi înţeles, înţelepciunea a tot ce este înţelept, „inteligenţa a tot ce este inteligent" (Nicolaus de Cusa, *Opera*, Basel, 1565, t. I, p. 891); iar după Fericitul Augustin, Dumnezeu este primul adevăr, „*subsilis Veritas*: Adevărul suveran necunoscut" (Fericitul Augustin, *Confessiones*, XI, 10: P.L. XXXVII; cf. *De Trinitate*, 8: P.L. XLII, col. 948-950).

4. În *Matei* 11 se prezintă contrastul între cunoaşterea, ca să spunem aşa, prin minune şi cunoaşterea spirituală. Ioan Botezătorul este comparat cu poporul: el, cel mai mare dintre oameni, cu toate faptele sale, nu poate ocupa în Împărăţia Cerurilor nici măcar cel din urmă loc. Iar poporului i se dau semne care nu numai că îi arată calea spre Împărăţie, ci chiar aproape îl constrâng să o urmeze. Şi dacă, cu toate circumstanţele nefavorabile, Ioan Botezătorul crede totuşi în Iisus Hristos, iar poporul rămâne în necredinţă, cu alte cuvinte, dacă Ioan Botezătorul are totuşi o viziune duhovnicească, iar poporul persistă în orbire, aceasta serveşte pentru cea mai drastică blamare a orbilor spiritual. Schematic, această paralelă poate fi înfăţişată astfel:

Ioan Botezătorul	*Poporul (oraşele Apostolilor)*
De-abia a auzit despre faptele lui Hristos şi a simţit ceva, se şi grăbeşte să se intereseze. Doar întreabă, pregătit fiind pentru credinţă. Ioan-ascetul trăieşte în pustie, nu poartă când îi apăsau patimile, umblă în haine ca toţi ceilalţi. El este cel mai mare dintre oameni. Şi totuşi, el este mai puţin decât poate fi orice om din popor, cel mai neînsemnat. Aşa de greu a fost înainte de Hristos.	El a văzut cu ochii lui multe minuni, dar rămâne neîncrezător şi nu se căieşte. Pur şi simplu nu crede, deşi lucrurile sunt limpezi. Poporul are parte de satisfacţie în toate, dar nu este mulţumit cu nimic. E răsfăţat, dar nu este mulţumit cu nimic. Şi totuşi, fiecare dintre aceşti orbi, dacă îşi va recăpăta vederea, va fi mai mare decât Ioan cel mai mare. Aşa de uşor este după Hristos.

III. Scrisoarea a II-a: *Îndoiala*

5. Vl.S. Soloviov, *Critica principiilor abstracte* (1878-1880), XLII (*Opere*, vol. II, Sankt-Petersburg, p. 282): „La întrebarea «Ce este adevărul?» noi răspundem: 1) Adevărul este existenţa sau ceea ce este, dar noi spunem despre multe alte lucruri că «există», însă foarte multe lucruri nu pot fi adevăr prin ele însele, pentru că... Aşadar, existenţa 2) în calitate de adevăr nu este pluralitate, ci unitate... Unitatea, ca adevăr, nu poate avea pluralitate în afara ei, adică nu poate fi o unitate pur negativă, ci trebuie să fie o unitate pozitivă, adică trebuie să aibă o pluralitate nu în afară de sine, ci în sine, sau să fie o unitate a pluralităţii; dar fiindcă pluralul conţinut în unitate sau multiplul în unul este totul, rezultă că unitatea pozitivă sau adevărată este cea care conţine în sine totul sau care există ca unitatea totului. Deci 3) adevărata existenţă, fiind una împreună cu celelalte, tocmai prin aceasta ea este totul, mai exact, cuprinde în sine totul, sau adevărata existenţă este ceea ce există universal. În felul acesta, o completă definire a adevărului se exprimă în trei atribute: ceea ce este, unitar şi universal... Adevărul este unul şi este în toate universal... Altfel nu putem concepe adevărul: dacă am eliminat unul dintre aceşti trei termeni, am eliminat noţiunea însăşi de adevăr... Putem concepe adevărul numai drept ceea ce este, existent universal şi, când este vorba despre adevăr, atunci vorbim numai despre acesta, despre ceea ce este unitate universală" (ib., pp. 281-282). „Ideea de unitate universală trebuie să fie definiţia proprie a fiinţei centrale unice" (Vl.S. Soloviov, *Curs despre Dumnezeu-omenire*, 1877-1881, V, în *Opere*, vol. III, p. 64). „Adevărul creştin ne asigură, în faptul că principiul Dumnezeirii nu este numai de unitate, ci şi de totalitate, nu este numai o fiinţă individuală, ci şi una atotcuprinzătoare, nu e numai ceea ce este, ci şi esenţă" (ib., p. 67). „Ceea ce este ca atare sau principiul primordial absolut este ceea ce are în sine forţa pozitivă a existenţei, dar fiindcă posesorul este preexistent şi mai mare prin urmare decât ceea ce posedă, atunci principiul prim absolut ar trebui să fie numit, mai exact, supraexistenţă sau chiar supraputere. Este evident că acest principiu prim este în sine perfect unic: el nu poate reprezenta nici pluralitatea particulară, nici generalitatea singulară..." (Vl.S. Soloviov, *Principiile filozofice ale cunoaşterii integrale*, 1877, III, *Opere*, vol. I, p. 307). „Semantic, absolutul (absolutum, de la absolvere) înseamnă în primul rând ceva la care se renunţă, ceva eliberat şi, în al doilea rând, ceva săvârşit, terminat complet, integral... În primul sens se defineşte drept ceva eliberat de totul, ca unitate absolută. În cel de-al doilea sens, se defineşte... ca posedând totul... Ambele sensuri la un loc definesc absolutul ca ἓν καὶ πᾶν" (ib., IV, p. 318). „Este unitate şi unitate. Există o unitate negativă, izolată şi sterilă, care se limitează la excluderea oricărei pluralităţi. Ea reprezintă o simplă negare... (şi) poate fi definită ca unitate rea. Dar există şi unitatea adevărată, care nu se opune pluralităţii, care n-o exclude, dar care, posedând-o şi cu calm superioritatea care îi este proprie, îşi domină opusul şi îl subordonează legilor sale. Unitatea rea este vid şi neant, adevărată este existenţa unică atotcuprinzătoare. Această unitate pozitivă şi fecundă, ridicându-se deasupra oricărei realităţi limitate şi multiple, rămâne în permanenţă ceea ce este şi cuprinde în sine, determină şi aduce la iveală formele, cauzele uniforme şi calităţile diverse a tot ce există. Cu mărturisirea acestei unităţi desăvârşite care produce şi cuprinde totul începe chiar Simbolul Credinţei Creştine: «Într-unul Dumnezeu, Tatăl Atotţiitorul (παντοκράτορα)»... Adevărul este unic şi unul în sensul că nu pot exista două adevăruri absolut independente unul de altul şi care ar fi pentru două adevăruri care să se opună reciproc. Dar tocmai în virtutea acestei unicităţi adevărul unic existent, exprimând în sine nici o limitare, nici o arbitrarietate şi exclusivitate, nu poate fi particular şi parţial şi de aceea trebuie să cuprindă într-un sistem logic toate fundamentările a tot ce există, trebuie să fie suficient pentru a explica totul" (Vl.S. Soloviov, *Rusia şi Biserica Universală*, 1889, trad. din fr. de G.A. Rachinski, cartea a III-a, cap. I, Editura Calea, Moscova, 1911, pp. 303-305).

Aceste fragmente citate aproape la întâmplare din diferite lucrări ale lui Vl.S. Soloviov arată cât de solidă era în el înţelegerea adevărului ca existenţă unică şi universală. Cu siguranţă, cele mai multe opere ale sale nu sunt consacrate decât elaborării multilaterale

a acestei noţiuni de unitate universală. Dar, folosind în text şi definiţiile lui Soloviov, trebuie să menţionăm rezerva noastră faţă de ele şi faptul că le considerăm numai din punct de vedere *formal*, fără a include şi interpretarea lui Soloviov; drept dovadă serveşte întreaga noastră lucrare, care, prin spiritul ei antinomic, se opune filosofiei conciliatoare a lui Soloviov. O parte a bibliografiei despre Soloviov cititorul o poate găsi în culegerea *Despre Vl. Soloviov*, Editura Calea, Moscova, 1911. V. completări şi amendamente în nota bibliografică: G.V. Florovski, *Cărţi noi despre Vladimir Soloviov*, Buletinul Societăţii Bibliografice din Odessa, fasc. 7, Odessa, 1912. Dar, la rândul lor, aceste completări au nevoie de alte completări. Astfel, de pildă, nu este indicată cartea lui Michel d'Herbigny, *Un Newman russe. Vladimir Soloviev*, Paris, 1911 (Bibliothèque Slave de Bruxelles, série A). Aici, la pp. XIV-XVI, este o bibliografie interesantă pentru ruşi, mai ales în ce priveşte lucrările din străinătate despre Vl.S. Soloviov.

6. *Ergo universalis quaedam ... veritas non pro illa adaequatione vel conformitate quam importat actus intelligendi ad rem ut este cognito vel cognoscibilis ... sed pro illa adaequatione quam ipsa res in suo esse cognito importat ad se ipsam in sua reali existentia extra ... intelligendo quod res tus formaliter ... rectitudo vel conformitas quam ipsa res ut intellecta importat ad se ipsam in rerum natura extra* (Commentaria Gerardi Esculiani ordinis praedicatorum in totam artem veterem Aristotelis [sic], Venet, 1493, I, Dist. 19, qu. I, f. CXXVII. B. Cit. după Karl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Dritter Bd., Leipzig, 1867, S. 318, nota 691).

7. N.V. Gorezaev, *Dicţionar etimologic comparat al limbii ruse*, Tiflis, 1896, p. 124.

8. Vl.I. Dal, *Dicţionar explicativ al limbii velicoruse vii*, ed. a 3-a, sub red. lui I.A. Beaudouin de Courtenay, Sankt Petersburg şi Moscova, 1904, vol. II, col. 140 (p. 673 în prima ediţie).

9. Franz Miklosich, *Etymologisches Wörterbuch der Slavischen Sprachen*, Viena, 1886, S. 105.

10. (Stan. Pav.) Mikuţki, *Materiale pentru dicţionarul etimologic şi explicativ al limbii ruse şi al tuturor dialectelor slave*, fasc. I, Varşovia, 1880, p. 47/15.

11. Feodor Şimkevici, *Dicţionar etimologic al limbii ruse în comparaţie cu cele mai importante dialecte slave şi cu dialectele şi pietre de limbi străine*, I, Sankt Petersburg, 1842, p. 91.

12. A. Fomin, angajat din Arhanghelsk, *Listă de cuvinte şi expresii din rămăşiţele vechii limbi ruse din regiunea Dvina, adunate şi tălcuite după modul actual al ...* (Lucrări ... lunare 1787, XI, mai, pp. 83-84, reprodus în Trecutul viu, an 10, fasc. III, 1900, varia, p. 448). V. şi Miklosich, *op. cit.*, S. 105: *jes ... istov ... quod verus est, verus*.

13. Georg Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, Vierter Auflage, Leipzig, 1873, S. 378, Nº 564. – Walther Prellwitz, *Wörterbuch der griechischen Sprache*, Göttingen, 1892, S. 85. – E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg-Paris, 1909, pp. 226-227. – N.V. Gorezaev, *op. cit.* (v. nota 7), p. 104.

14. Georg Curtius, *op. cit.* (n. 13), SS. 378-379, Nº 564. V. şi D.N. Ovsianiko-Kulikovski, *Studii de ştiinţa limbii* (*Gândirea rusă*, 1896, XII, partea a II-a, p. 21).

15. E. Renan, *L'Origine du langage*, 4ᵉ ed., p. 129; trad. rusă: *Originea limbii* (în *Opere*, ed. red. lui Mihailov, vol. VI), p. 43.

Aceeaşi explicaţie o dădea acestui cuvânt şi Gv. Gesenius (*Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae Veteris Testamenti*, Lipsiae, 1835, vol. 1/2, p. 370: קָנָה ... pp. 372-375: קִיר ... 362-363: קָבַל).

Gesenius presupune că sunetele iniţiale din verbul קָנָה, precum şi din קָבַל, şi anume ... cuprind onomatopeea respiraţiei; de aceea poate fi stabilit un paralelism între rădăcinile semitice şi câteva dintre cele indoeuropene (v. detalii la p. 303). Este semnificativ faptul că această rădăcină a respiraţiei provoacă şi sensul de suspin, dorinţă şi dragoste.

16. G. Curtius, *op. cit.* (n. 13), S. 379.

17. Despre această trăsătură generală a filozofiei ruse v. I.V. Kireevski, *Opere complete*, sub red. lui M. Gerschenzon, Ed. Calea, Moscova, 1911. – A.I. Vvedenski, *Despre sarcinile filozofiei contemporane, în legătură cu posibilitatea şi dreptul filozofiei originale ruse* (*Probleme de filozofie şi psihologie*, XX, pp. 125-157). – Vl.F. Ern, *Despre Logos, filozofia rusă şi caracterul ştiinţific* (în: Vl. Ern, *Lupta pentru Logos*, Moscova, 1911, pp. 72-119).

Ideea posibilităţii şi necesităţii existenţei unei filozofii originale în Rusia a fost probabil enunţată pentru prima dată (noi de către V.N. Karpov în a sa *Introducere în filozofie*, 1840, pp. 117-120 (citatul îl împrumut)). De altfel, fără a intra în amănunte, e suficient să ne aducem aminte cel puţin de nume ca: Gr.S. Skovoroda, contele M.M. Speranski, N.F. Fedorov, Vl.S. Soloviov, arhim. Serapion Maşkin, prinţul S.N. Trubeţkoi, A.A. Kozlov, I.V. Kireevski, A.S. Homiakov, I.F. Samarin, prot. ...A. Golubinski, V.D. Kudriavţev, arhiep. Inokentie Borisov, S.S. Gogoţki, O.M. Novitki, V.N. Karpov, contele L.N. Tolstoi, P.D. Iurkevici, arhiep. Nikanor, N.N. Strahov ... ca să ne convingem de ontologismul radical al filozofiei ruse; ontologism care la majoritatea celor citaţi este teistic.

Dată fiind această trăsătură caracteristică, a ontologismului, la gânditorii ruşi apare necesitatea de a-şi traduce în viaţă ideile, aspiraţia de realizare a justiţiei supreme. Această trăsătură specifică a fost observată chiar de oameni foarte insensibili la spiritul religios al filozofiei noastre. Astfel, după I. Mecinikov, transferul ideilor occidentale pe terenul rus este mereu tabil acompaniat de o nuanţă subiectivă, care se manifestă mai ales prin dorinţa de a pune în practică principiile teoretice (*Mesagerul Europei*, 1891, sept., p. 928).

Despre filozofia rusă, dintre lucrările de conţinut general vom aminti: Arhim. Gavriil, *Istoria filozofiei*, Kazan, 1839, vol. VI. – Ueberweg-Heinze, *Istoria filozofiei*, trad. de I. Kolubovski, Sankt Petersburg, 1890. – A.I. Vvedenski, *Studii filozofice*, Sankt Petersburg, 1901. *Idem*, *Destinul filozofiei ruse* (*Probleme de filozofie şi psihologie*, XLII). E. Bobrov, *Filozofia în Rusia. Documente, cercetări şi note*, Kazan, 1900. *Idem*, *Literatura şi educaţia Rusiei în secolul al XIX-lea*, Kazan, 1902. – I.N. Kolubovski, *Documente pentru istoria filozofiei în Rusia* (*Probleme de filozofie şi psihologie*, IV, VIII şi XLIV). – M. (M.) Filippov, *Destinul filozofiei ruse* (*Bogăţia rusă*, 1894, an.). – V.V. Rozanov, *Note despre curentele cele mai importante ale gândirii filozofice ruse relativ la traducerile noastre* (*Probleme de filozofie şi psihologie*, III, pp. 1-36). *Idem*, *Natura şi istoria*, ed. a 2-a, Sankt Petersburg, 1902. – Ossip Lourié, *La philosophie russe contemporaine*, 2ᵉ éd., Paris, 1905 (Bibliothèque de philosophie contemporaine). – A.V. Danilovski, *Istoria predării ştiinţelor filozofice în instituţiile de învăţământ teologic din Rusia*, 1912 (încercare în manuscris, aflată în arhiva Academiei Teologice din Moscova). – E.L. Radlov, *Bericht über die Arbeiten auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie in Russland* (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. III, 1890). – E.L. Radlov, *Schiţă de istorie a filozofiei ruse* (în *Istoria generală a filozofiei*, vol. II, Sankt Petersburg, 1912).

18. W. Prellwitz, *Etymologisches Wörterbuch der Griechischen Sprache*, Göttingen, 1892, S. 181: λήθω, λήθαργος, S. 14: ἀληθής. – E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg-Paris, 1907, 1ᵉ livraison, p. 43: ἀληθής. – H. Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität*, 8-te Auflage, Gotha, 1895, SS. 109 ff. R. Hirzel, *Rede gehalten zur Feier der akademischen Preisverteilung am 24 Juni 1905*, Jena, 1905. Tema e: „Was die Wahrheit war für die Griechen?", 24 SS. V. mai ales S. 8, 15.

19. V. nota 2.

20. Curtius, *op. cit.* (n. 13), S. 574. Despre etimologia lui *verum* v.: Alois Vaníček, *Etymologisches Wörterbuch der lateinischen Sprache*, Leipzig, 1874, SS. 153-154. – Aleksandr Sarvasov, *Vocabularium etymologicum linguae Latinae. Dicţionar latin-rus după înrudirea cuvintelor*, Varşovia, 1908, pp. 663-664. Curtius, *ib.* (n. 13), SS. 99, 349, 574. – Al. Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, 2ᵉ umgearbeitete Auflage, Heidelberg, 1910 (*Indogermanische Bibliothek*, I, II, 1), S. 820. – R. Hirzel, *op. cit.* (n. 18), SS. 57-58.

21. În ce priveşte faptul că în Antichitate cuvântul era înţeles – şi este înţeles şi astăzi în popor – ca o oarecare realitate mistică şi, în particular, că sensul sintagmelor εἰς ὄνομα în Sfânta Scriptură este mistic şi metafizic şi deloc formalist-verbal, v. demonstraţiile din lucrările: Julius Boehmer, *Das biblische „im Namen". Eine sprachwissenschaftliche*

Untersuchung über das hebräische [illegible] *und seine griechische Äquivalente (in besonderen Hinblick auf den Taufbefehl*, Math 28, 19), Giessen, 1898. – W. Heitmüller, *Im Namen Jesu. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe*, Göttingen, 1903. – W. Brandt, "Ov[...] *en de doopsformule in het nieuwe testament*, Theolog. Tijdschrift, 1891, pp. 565-610 (cunosc lucrarea numai în rezumat). – B. Jacob (Rabbiner), *Im Namen Gottes. Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament*, Berlin, 1903. – Fr. Giesebrecht, *Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage*, Königsberg, 1901. Aici se dau extrase din lucrările lui Nyrop, Adrian, Krell, care, practic, sunt aproape inaccesibile cititorilor, din cauză că sunt tipărite în publicaţii prea puţin răspândite, mai mult chiar la pp. 45-54 sunt relatate pe scurt (indicându-se sursele) teoriile onomatologice ale lui Gustav Baur, H. Schultz, Russel, Dillman, Koenier, Smend, Smend, Wellhausen şi Nutsch. – J. Buxtorfius, *Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum. Denuo edidit et annotatis auxit Bernardus Fischerus*, Lipsiae, 1859, 2 vol., col., pp. 1204-1214, v. mai ales notele lui Fischer. – Em. Ferrière, *Paganisme des Hébreux jusqu'à la captivité de Babylone*, Paris, 1884, pp. 133-161. – P. Florenski, *Schimbarea numelor sfinte*, 1907 (lucrare recapitulativă în pregătire pentru tipar). – *Idem*, *Răddăcinile general umane ale idealismului*, Serghiev Posad, 1909 (*Curierul teologic*, 1909, Nr. 2 şi 3). Nu mai citez alte lucrări mai fragmentare, întrucât am făcut-o deja în *Schimbarea numelor sfinte*, V. şi nota 747 *infra*.

22. Terenţiu, *Fata de pe insula Andros (Andria)*, I, 1, v. 41: „*Obsequium amicos, veritas odium parit*" (P. Terentii Afri Comoediae ex rec. Bentleii, nova editio stereotipa, Lipsiae, 1829, p. 25). În ediţia cu adnotările lui Ioan Minellius, Leipzig, 1738, p. 64, versul 40 este cel ce ne interesează. Comedia lui Terenţiu a fost pusă în scenă la Roma între 166 şi 160 î.H., iar Terenţiu a murit în 159. Un elogiu lui Terenţiu putem citi la Cicero, deci se poate presupune, cu un mare grad de siguranţă, că acesta a împrumutat de la Terenţiu cuvântul *veritas*.

23. V. H. Merguet, *Lexicon zu den Reden des Cicero mit Angabe sämtlicher Stellen*, Bd. IV, Jena, 1884, SS. 856-857. Aici se indică aproximativ 64 de cazuri de întrebuinţare a cuvântului *veritas*.

24. Carolus Du Fresne, Dominus du Cange, *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Latinitatis*, editio nova, t. VI, Parisiis, 1736, col. 1492-1493.

25. Guilielmus Gesenius, *Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae Veteris Testamenti*, editio altera, Lipsiae, 1829, t. I, I, pp. 113-114, 114-118. Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. In Verbindung mit A. Socin und H. Zimmern bearbeitet von Frantz Buhl, 12-te Aufl., Leipzig, 1895, SS. 51-55. Amănunte cu privire la întrebuinţarea cuvântului *amin* în Noul şi Vechiul Testament, în serviciul divin, în inscripţii şi în papirusuri, precum şi despre misterioasa sigla ϘΘ[1] se găsesc în articolul lui F. Cabrol „Amen" (*Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* publié par Le R.P. dom Fernand Cabrol, t. I, Paris, 1907, col. 1554-1573). Tot aici (col. 1573) se dau şi informaţiile bibliografice. După părerea enunţată de Louis Ginsberg, cuvântul „amin" este probabil cel mai răspândit din lume, căci el aparţine deopotrivă evreilor, creştinilor şi musulmanilor (*ib.*, col. 1554). Dar sigla ϘΘ nu este decât numărul 99, adică numărul cuvântului ἀμήν sau *amen*. Iată alăturat (*ib.*, col. 1571-1572):

$$\overset{\alpha}{1} + \overset{\mu}{40} + \overset{\eta}{8} + \overset{\nu}{50} = 99 \qquad \overset{a}{1} + \overset{m}{40} + \overset{e}{8} + \overset{n}{50} = 99$$

Cuvântul „amin", întrebuinţat ca o afirmare a unui conţinut de gândire cunoscut, deja enunţat cu câteva clipe mai înainte, arată credinţa în puterea cuvântului, în creaţia prin cuvânt. În realitatea cuvântului (v. n. 21). Un sens analog celui pe care îl are „amin" se regăseşte în formulele de încheiere ale descântecelor, cu deosebirea că aici caracterul incontestabil al creaţiei verbale este exprimat în mod plastic şi în mai multe cuvinte. Iată

---

[1] Ϙ reprezintă semnul literei vechi greceşti *koppa*, dispărută în timp, şi care avea valoarea 90 (n.t.).

câteva exemple: „Cuvântul meu este tare!", „Cuvântul meu nu va trece în veac!", „Cuvinte ale mele, fiţi tari şi lipicioase, mai tari decât piatra, mai lipicioase decât cleiul şi pucioasa, mai sărate decât sarea, mai ascuţite decât sabia care taie singură, mai tari decât oţelul, ceea ce am pus de gând se va împlini!", „Acest cuvânt care întăreşte şi afirmare, prin el se afirmă, se întăreşte şi se încheie... şi prin nimic – nici prin văzduh, nici prin furtună, nici prin apă – acest lucru nu se descuie!", „Pentru aceste cuvinte ale mele buzele şi dinţii sunt lacăt, limba mea este cheie şi voi arunca cheia în mare, rămâi, lacăte al meu, în gură!", „Cheia pentru cuvintele mele este înălţimea cerească, iar lacătul în adâncimea mării, un peştele chit, şi nimeni nu va fi în stare să prindă peştele chit şi să deschidă lacătul, numai eu o pot face; iar cine va prinde peştele şi va deschide lacătul meu, să fie ca un copac aprins de fulger" etc. (A. Afanasiev, *Concepţiile poetice ale slavilor despre natură*, Moscova, 1865, vol. I, pp. 420-423). Despre descântece, v. lucrările mai detaliate, care se completează reciproc: L.N. Maikov, *Vrăjitoriile velicoruse* (antologie) (*Analele Societăţii imperiale ruse de Geografie*, secţiunea etnografie, vol. II, Sankt-Petersburg, 1869). A. (V.) Vetuhov, *Descântece, vrăji, farmece şi alte forme de tămăduire populară ale bolilor, bazate pe credinţa în puterea cuvântului* (*Din istoria gândului*), Varşovia, 1907, fasc. I-II, 522 p. + VII. Tot aici se află şi un bogat indice bibliografic despre descântece, care însă are nevoie de unele completări.

26. Moise Basilevski, *Influenţa monoteismului asupra dezvoltării cunoştinţelor*, Kiev, 1883, partea a III-a, cap. 1, p. 168, nota 2.

27. Nu pot să nu îmi exprim bucuria că cea mai mare parte din ideile Scrisorii a doua şi într-o măsură mărită din Scrisorile a treia şi a patra le pot sprijini pe autoritatea regretatului arhimandrit Serapion (Maşkin). În forma prezentată aici foarte multe idei sunt luate din manuscrisele lui. Însă care anume sunt ele îl las pe cititorul care se interesează de problemele proprietăţii de idei să le precizeze singur când vor ieşi la lumină operele originale ale lui Serapion. În ce mă priveşte, ideile răposatului filozof şi ale mele s-au dovedit atât de înrudite şi împreunate unele cu altele, încât nu mai ştiu unde se sfârşesc cele ale lui Serapion şi unde încep ale mele, mai ales că punctele comune de plecare şi cunoştinţele noastre comune ne-au condus la concluzii similare.

Până la moartea sa, atenţia părintelui Serapion a fost în mod special concentrată asupra interesului pe care l-ar comporta un sistem care ar începe cu scepticismul absolut şi, după ce ar cuprinde toate problemele fundamentale ale omenirii, s-ar încheia cu un program de acţiune socială. Ca rezultat al unei perseverenţe şi îndrăzneţe munci de gândire a apărut un sistem de o mare originalitate, pe care răposatul filozof a încercat de câteva ori să-l expună în scris. Undeva în manuscrisele sale spune că încă din copilărie a fost atras de problemele fundamentale privitoare la originea lumii, la Dumnezeu etc. şi că încă de pe atunci încerca să-şi noteze concluziile pe hârtie. Prima încercare serioasă poate fi considerată lucrarea de candidat la titlul ştiinţific de doctor, datând de prin anii 1890-1892, pe atunci părintele Serapion avea cam 39-41 ani. A doua tentativă gravă [illegible] a fost teza pentru obţinerea titlului de magistru, datată din 1900, când părintele Serapion era stareţ al Mănăstirii Znamensk. Această lucrare, în locuri diferite, poartă denumiri diferite. Datele de pe copertă sunt: „Arhimandritul Serapion (Maşkin). Încercare pentru un sistem de Filozofie Creştină". Acest titlu e fost tăiat şi s-a scris deasupra: „Încercare pentru un sistem al Învăţăturii şi Faptelor lui Iisus Hristos (Filozofie creştină)". Titlul iniţial este repetat şi pe prima pagină, cu epigraful: „Şi a măsurat cetatea cu trestia... a măsurat şi zidul ei... după măsura omenească, care este şi a îngerului" (*Apocalipsa* 21, 16-17).

După cum s-a spus, lucrarea în această redactare a fost depusă pentru titlul de magistru la Academia de Teologie din Moscova. Profesorul Alekseï I. Vvedenski, care a parcurs-o, i-a restituit-o candidatului şi i-a propus unele amendamente, unele pur formale (eliminarea lungimilor, repetiţiilor, a pasajelor obscure), altele de fond. Părintele Serapion a început să-şi revizuiască lucrarea, făcând-o foarte dificilă la lectură din cauza numeroaselor tăieturi şi a scrisului deasupra acestora, din pricina refacerii unor pasaje din textul iniţial, datorită adăugirilor şi inserţiunilor de dimensiunile unei caiete întregi. Dar cine ştie de ce nu a mai transcris această variantă pentru obţinerea titlului de magistru şi a început să-şi expună sistemul într-o manieră cu totul nouă, după un plan

nou și sub un alt titlu: „(Monahul) Zavalon Mașkin, *Sistem filosofic*, 1904"; iar pe pagina următoare: „Arhimandritul Serapion Mașkin, *Sistem filosofic. Încercare de sinteză științifică în două părți*, 1903-1904".

Această ultimă variantă se distinge printr-o mare concizie și, pe alocuri, chiar prin eleganța expunerii, prin acea originală eleganță a rigorii ce caracterizează *Etica* lui Spinoza sau cele trei *Critici* ale lui Kant. Această versiune, expusă mai geometrico, rezult mai abstractă decât precedenta, cere de la cititor o încordare permanentă a gândirii, care crește din pricina multor formule simbolice, asemănătoare celor matematice, care leagă în ele, într-o formă concentrată, întregi teorii metafizice ce formează baza pentru considerațiile ulterioare. Din păcate însă, această a doua ediție nu a fost scrisă în întregime și partea a doua a ei a rămas sub formă de fragmente disparate sau de schițe aproape ilizibile. Astfel este îndoielnic că această a doua parte a versiunii a doua poate fi restabilită.

Sihăstria Optina, după moartea părintelui Serapion, a reușit să procure toate hârtiile lui, între care se află cele două ultime expuneri ale sistemului său, ciorne de scrisori și câteva note disparate din tinerețe. Se află, de asemenea, la Mașkini rudele răposatului părinte arhimandrit, și foarte multe schițe pregătitoare, notițe și fragmente din lucrarea finalizată. Autorul acestei cărți are de gând să publice ceea ce este mai de preț, însă pregătirea textului pentru tipar și condițiile de editare prezintă mari dificultăți. Dar până atunci sperăm să scoatem la lumină o monografie despre părintele Serapion, adică o expunere sistematică a concepțiilor sale, precum și biografia lui. De altfel, o asemenea monografie este chiar necesară, deoarece o ediție directă a operelor părintelui Serapion nu știu dacă va fi posibilă pentru mulți dintre cei care ar dori să se intereseze îndeaproape de concepțiile lui.

În concluzie aș fi vrut să menționez câte ceva din bibliografia referitoare la părintele Serapion, însă din păcate aceasta se rezumă la un mic articol de-al meu, *Pentru cinstea demnității supreme*, tipărit în primul număr al revistei *Probleme de religie* (Moscova, 1906, pp. 143-173). Totuși trebuie să-l previn pe cititor că articolul a fost scris înainte ca autorul să fi putut să studiul temeinic al vieții și personalității părintelui Serapion și de aceea multe lucruri din prezentarea acestuia ar putea fi acum relatate altfel.

28. *Logica formală*, întemeiată de Aristotel, începe, după cum se știe, cu conceptele care servesc la formarea judecăților. Dimpotrivă, *logica gnoseologică*, mai ales în literatura lui G. Rickert, începe cu judecățile și prin intermediul acestora se stabilesc conceptele (G. Rickert, *Introducere în filozofia transcendentală. Obiectele cunoașterii*, trad. de Șpet, 1904. – *Idem*, *Limitele formării noțiunilor în științele naturii*, trad. de Voden, Sankt Petersburg, 1903).

În primul caz, conceptele sunt elemente prime, iar judecățile – secundare. În al doilea caz, invers. Dar ambele logici se întâlnesc în înțelegerea monistă a elementelor logice. *Logica simbolică* însă, bazându-se pe caracterul corelativ și indivizibil al judecăților și noțiunilor, este în mod esențial dualistă. Cum este dat conceptul? Printr-o judecată. Cum este dată judecata? Pornind de la concepte. Prin urmare, nu există nici judecăți fără concepte, nici concepte fără judecăți; ambele sunt conjugate prin polaritate. Conceptele și judecățile sunt elemente de gândire care, fiind întotdeauna împreună, nu se disting independent, ci corelativ și, în afara corelației lor, nu pot fi considerate ca distincte. Rezultă de aici o consecință foarte interesantă: într-o relație formală pe care o stabilim între concepte și judecăți, când le punem pe unele în locul celorlalte și invers, obținem din nou o relație adevărată, care este o teoremă dublă legată de prima. Deci în cazul când efectuăm operații algoritmice nu trebuie să știm dacă avem de-a face cu judecăți sau concepte: formula obținută va fi la fel de justă și pentru o interpretare, și pentru alta, sau ce fiecare formulă reprezintă două teoreme, una ținând de calculul claselor, cealaltă de calculul propozițiilor. Despre acestea v. L. Couturat, *L'algèbre de la logique*, 1905, § 2, pp. 3-4 și trad. rus. L. Couturat, *Algebra logicii*, traducere augmentată de prof. P. Slesinski, Odessa, 1909, § 2, pp. 2-3 și anexa I, pp. I-IV, pentru completări v. n. 212 *infra*.

În lumina celor spuse, cel mai justificat ar fi să nu ne limităm la alegerea unuia sau altuia dintre termenii fundamentali, cum am procedat în text, ci să scriem pur și simplu simbolul fără interpretarea lui. Însă această soluție, care este cea mai lipsită de riscuri, ar fi făcut limbajul lucrării atât de barbar și lectura cărții atât de anevoioasă, încât am fi fost siliți să rupem echilibrul și să acordăm preferință sau unei interpretări, sau celeilalte. Algoritmul logico-algebric l-am luat din punctul de vedere al logicii gnoseologice, adică l-am considerat, cel puțin în cuvinte, actul fundamental al cunoașterii, al judecății. Dar, deși prin aceasta caracterul gândirii este micșorat pe jumătate, gândirea nu devine falsă și poate fi completată întotdeauna prin traducerea textului* în limbajul logicii formale. În fond, textul ar fi trebuit tipărit simultan în limbajul ambelor logici, adică pe două coloane, însă această inovație meticuloasă ar fi fost obositoare și prea puțin judicioasă, deși uneori se întrebuințează în algebra logicii.

29. Acest principiu de cunoaștere, în diferite formulări, era unanim exprimat de mistici în toate timpurile și din toate țările; evident, mă refer la mistica naturală, fără însă să mă refer la ... filozofia hindusă în general și în special sistemul yoga, neoplatonismul, mistica persană, teozofia modernă și alte curente oculte, nenumăratele curente mistice pe teren eretic, în sfârșit filozofia de diverse tendințe și în particular cea contemporană și, de exemplu, intuitivismul mistic etc. – toate acestea se exprimă mai mult sau mai puțin clar în acest sens.

Vom menționa câteva cărți despre caracterul general al cunoașterii mistice; de altfel, nu vom cita aici o bibliografie despre sufism, neoplatonism sau alte tendințe în afară de mistica hindusă, și aceasta nu atât din pricina caracterului ei special, cât pentru faptul că intenționăm să facem câteva trimiteri la ea și în alte secțiuni ale cărții. W. James, *Varietățile experienței religioase*, trad. din engl. de V. Malahieva-Mirovici și M.V. Șik, sub red. lui S.V. Lurie, Moscova, 1900. – G. Hefiding, *Filozofia religiei*, Sankt Petersburg, 1903. – VI.S. Soloviov, *Critica principiilor abstracte*, XL-XLVI (*Opere*, vol. II). – *Idem*, *Principiile filosofice ale cunoașterii integrale* (ib., vol. I); mai multe articole din *Dicționarul enciclopedic* al lui Brockhaus și Efron (ib., vol. IX) etc. – P.D. Uspenski, *Tertium organum. Cheia enigmelor lumii*, Sankt Petersburg, 1911. – M.V. Lodijenski, *Supraconștiința și căile de a o atinge. Raja-yoga hindusă și asceza creștină*, Sankt Petersburg, 1911. – P.M. Minin, *Misticismul și natura lui* (*Curierul teologic*, anul XX, 1911, aprilie, pp. 795-817 și mai, pp. 85-112). – *Idem*, *Direcțiile principale ale misticii bisericești* (ib., anul XX, 1911, decembrie, pp. 823-838 sq.). – I. Lapșin, *Cunoașterea mistică și sentimentul universal* (*Culegere de articole dedicate de către admiratorii academicianului profesor emerit V.I. Lamanski cu prilejul împlinirii a 50 de ani de activitate științifică*, Sankt Petersburg, 1907, vol. I, pp. 549-641 și ediție separată). – Th. Steppun, *Tragedia conștiinței mistice* (*Logos*, 1911-1912, Nr. 2-3, pp. 115-140). – Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens*, Paris, 1908. – Leuba, *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens* (*Revue Philosophique*, t. 44, 1902). – Recéjac, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, Paris, 1897. – Murisier, *Les maladies du sentiment religieux*, Paris, 1901. – *Ekstatische Konfessionen gesammelt von Martin Buber*, Jena, 1909. – A. Godfernaux, *Sur la psychologie du mysticisme* (*Revue Philosophique*, 1902, février). – Boutroux, *Le mysticisme* (*Bulletin de l'Institut général psychologique*, 1902, janvier-février). – J.v. Görres, *Die christliche Mystik*, Regensburg, 1836-1842. – Caro, *Essai sur le mysticisme au XVII^e siècle*. – Paulhan, *Le nouveau mysticisme* (*Revue Philosophique*, 1890, Nr. 11). – A.A. Kozlov, *Schițe din istoria filozofiei. Noțiunile de filozofie și de istorie a filozofiei. Filozofia orientală*, Kiev, 1887. – M. Müller, *Șase sisteme de filozofie indiană*, trad. din engleză de I. Nikolaev, Moscova, 1901. – Arhim. Hrisanf (Rostovțev), *Religiile lumii antice în relațiile lor cu creștinismul*, Sankt Petersburg, 1873-1876, 3 volume. – Ramacharaka, *Hatha-yoga*, trad. sub red. lui V. Silin, Sankt Petersburg, 1909. – *Lumina în cele...*, trad. de I. Baziuskov (*Cuvântul liber*, cartea I, Moscova, 1906, pp. 140-152). – *Idem*, trad. de H.P. Edit. *Meditatorul*. – H.P. Blavatsky, *Vocea tăcerii*, trad. din engl. de H.P. Kaluga. – Brahman Chatterji, *Filozofia religioasă secretă a Indiei*, trad. după a ed. a 3-a, de H.P. Kaluga, 1906. – *Fundamentele Upanișadelor* (*Spiritul Upanișadelor*), Edit. Magnetismul Personalității. – Aleksei I. Vvedenski, *Credințele religioase ale păgânismului*, vol. I, Moscova, 1902. – Sedir, *Fakirismul în India sau o școală de exerciții pentru dezvoltarea facultăților psihice*, trad. de A.V. Trojanovski, Sankt Petersburg, 1908. – Bettany și Douglas, *Marile religii ale Orientului*, trad. din engl. de L.B. Havkina, Moscova, 1899. În anexe o

bibliografie și un indice de materii. – Rich. Schmidt, *Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien*, Berlin, 1908, cu 87 ilustrații color reprezentând diferite poziții ale corpului în contemplarea mistică. – J. Campbell Oman, *The Mystics, Ascetics and Saints of India*, London, 1905, XV + 291 pp. O recenzie a acestei cărți v. în *Revue de l'histoire des religions*, 1906, Nº 3 (159), p. 425. – Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Bd. I, Leipzig, 1824. – C.J.H. Windischmann, *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*, Th. 1: *Die Grundlagen der Philosophie im Morgenland*, Bonn, 1827. – A. Bart, *Religia Indiei*, Moscova, 1897 (cu o bibliografie). – Swami Vivekananda, *Filosofia Yoga* (conferințe ținute la New York, în iarna 1895-1896, despre Raja-Yoga), trad. din engl. de Popov, Sosnița, 1896. – Revista *Curierul teozofic*, culegerile *Probleme de teozofie*. – A. Besant, *Înțelepciunea antică*, trad. de H.P.A. – *Idem*, *Teozofia și noua psihologie*, trad. de H.P. – R. Steiner, ΘΕΟΣΟΦΙΑ, trad. de Mințlova după ed. a 2-a germ., Sankt-Petersburg, 1910. V. și nota 145 *infra*.

30. *După Platon* sunt trei genuri de existență. Primul dintre ele este „identic, nu se naște și nu se distruge, nu admite în sine vreun element venit din afară, nu intră în componența altui lucru", nu e un cuvânt, se subordonează necondiționat legii identității, este apanajul gândirii. Al doilea gen este „născut, totdeauna în mișcare, apare într-un loc determinat și iarăși dispare de acolo", este perceptibil prin opinie în legătură cu senzația. Iar al treilea gen este totdeauna cel al spațiului, refuză distrugerea, face loc pentru tot ce are naștere, este perceptibil fără mijlocirea senzației, pe calea unei judecăți falsificate, acest gen este prea puțin probabil. Privindu-l, parcă visăm: αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν, πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες" (Platon, *Timaios*, 52 a, b. Platonis Opera ex rec. Schneider), vol. II, Parisiis, 1846, p. 219).

O idee asemănătoare este dezvoltată și în altă operă: „τρία δὲ ὄντα, τριχῆ γνωρίζεσθαι, τὰν μὲν ἰδέαν νόῳ κατ' ἐπιστάμαν, τὰν δ' ὕλαν λογισμῷ νόθῳ τῷ μήπω κατ' εὐθυωρίαν νοεῖσθαι, ἀλλὰ κατ' ἀναλογίαν, τὰ δ' ἀπογεννάματα αἰσθήσει καὶ δόξᾳ. Quum haec tria sint, tribus quoque modis cognoscendi. Formam quidem, mente et scientia. Materiam adulterina quadam ratiocinatione (quod videlicet non recta quidem et aequali vel animadversione sed ex proportione quadam et collectione intelligitur). Foetus vero qui ex illis nascuntur, sensu et opinione" (Pseudo-Timaios din Locri, *Despre sufletul lumii*, 94b. Divini Platonis Opera omnia quae exstant, Marsilio Ficino interprete, Lugdun, 1590, p. 553 B). Deși editorii vechi plasau această lucrare între operele lui Platon, ca anexă a lui *Timaios*, în prezent, autenticitatea ei este negată cu desăvârșire, nemaifiind tipărită între *Operele* lui Platon. Dar Meiners, Tiedemann, Tennemann și alții au declarat-o a fi o compilație din Platon, deci în acest sens, ea prezintă pentru noi un oarecare interes, ca un fel de parafrază a unuia dintre platonicienii târzii.

31. Goethe, *Faust*.

32. *A demonstra* înseamnă a genera dialectic ceea ce este de demonstrat (v. Herm. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin, 1902). Raționalismul este chiar expresia acestei tendințe, fie el raționalismul lui Fichte, Schelling, Hegel, al școlii contemporane de la Marburg sau, în sfârșit, al logisticii. În fond, toți anii preocupați de aceeași problemă să excludă din domeniul gândirii tot ceea ce nu este construit pur logic, adică să raționalizeze întreaga gândire. Dar cu cea mai mare consecvență și rigoare această „logizare" a științei este operată în domeniul bazelor matematicii prin veriga intermediară a aritmetizării. Totuși nu se poate să nu se observe că intuiția, alungată de toți pe ușă, chiar și de matematicieni, intră, în mod inevitabil, pe fereastră. Dar în calitatea lor de tentativă curajoasă, de experiență de reducere evidentă la absurd a principiului raționalist însuși, toate aceste tendințe sunt extrem de interesante și instructive.

33. A.N. Afanasiev, *Concepțiile poetice ale slavilor cu privire la natură*, vol. II, Moscova, 1868, p. 183.

34. „Pentru a explica fenomenele date nu pot fi întrebuințate decât lucruri și principii explicative care au legătură cu fenomenele date, în conformitate cu legile deja cunoscute ale fenomenelor. De aceea, o *ipoteză transcendentală*, în care s-ar aplica o pură Idee a

rațiunii pentru explicarea lucrurilor naturale, n-ar servi ca explicație, deoarece în acest caz, ceea ce nu înțelegem suficient de bine din principiile empirice cunoscute ar urma să se explice prin ceva total necunoscut nouă. Principiul unei astfel de ipoteze nu ar servi propriu-zis decât pentru a oferi satisfacție rațiunii și nu pentru a ne ajuta să facem uz de rațiune în raport cu obiectele. La rândul lor, ordinea și finalitatea din natură ar trebui explicate prin cauzele naturale și prin acțiunea legilor naturii, și aici chiar și cele mai bizare ipoteze, în măsura în care au caracter fizic, sunt mai ușor de suportat decât cele hiperfizice, adică recurgerea la un creator divin, care este presupus pentru acest scop. *Hier sind selbst die wildesten Hypothesen, wenn sie nur physisch sind, erträglicher, als eine hyperphysische, d.i. die Berufung auf einen göttlichen Urheber, den man zu diesem Beruf voraussetzt.* Într-adevăr, principiul rațiunii leneșe (*ignava ratio*) înseamnă să ignorăm deodată toate cauzele a căror realitate obiectivă este, cel puțin ca posibilitate, accesibilă cunoașterii noastre pe calea continuării experienței, și să ne căutăm liniștea într-o idee pură, foarte comodă pentru rațiune" (Kant, *Critica rațiunii pure*, *Metodologia transcendentală*, cap. 1, secț. 3, ed. B, SS 800-801, trad. de N.O. Losski, Sankt-Petersburg, 1907, pp. 426-427. – *Kritik der reinen Vernunft* von Im. Kant, herausgegeben von K. Kehrbach, 2-te Aufl., Leipzig, SS 588-589).

35. Termenii întrebuințați aici și în continuare sunt explicați în: P. Florenski, *Despre simbolurile infinitului* (*Calea nouă*, 1904, Nº 9). – *Idem*, *Despre tipurile de creștere* (*Curierul teologic*, 1906, Nº 7).

36. Platon, *Banchetul*, 202 a (cap. XXII) (*Opera Platonis ex rec. R.B. Hirschigii*, Parisiis, 1856, vol. 1, p. 680). „Oare nu știi că o opinie pe care tu nu o poți confirma prin demonstrație nu este nici cunoaștere (căci cum să fie cunoaștere un lucru nedemonstrat?), nici necunoaștere (căci cum ar putea să fie în fond necunoaștere ceva care se raportează la ceea ce este?)? Tocmai o asemenea opinie exactă este probabil mijlocul distanței dintre ignoranță și buna cuget. Τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐκ οἶσθ', ἔφη, ὅτι οὔτ' ἐπίστασθαί ἐστιν – ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη; – οὔτε ἀμαθία – τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνον πῶς ἂν εἴη ἀμαθία; ἔστι δὲ δήπου τοιοῦτον (τι) ἡ ὀρθὴ δόξα, μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας.

37. Aristotel, *Etica nicomahică*, VI (Z), 3 (*Aristotelis opera*, ed. Acad. Borussica, vol. 2, p. 1139 b 31): „ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική". Cuvântul ἕξις provine din verbul ἔχω și semnifică posesiunea, stăpânirea. Noțiunea de judecată apodictică apare în mod clar la Aristotel în *Prima Analitică*, I, 1, 24 a 30; cf. *De gener.*, II, 6, 333 b 25.

38. Cuvântul ἀπορία este format din ἀ privativum și radicalul πορ, care provine din cuvintele πορεῖν – a procura, a da, πορίζω – a procura, a prepara, πέπρωται – este dat, e hotărât, e desemnat de soartă, πεπρωμένος – desemnat, ἡ πεπρωμένη – sortit, aceste cuvinte determină și înțelesul radicalului nostru. Totuși înrudirea lui cu radicalul latin par, ce intră în cuvintele *parare* – a pregăti și *parere* – a naște (W. Prellwitz, *Etymologisches Wörterbuch*, SS. 259-260: πορεῖν; Benseler, *Dicționar grec-rus*, Kiev, 1881, pp. 626-627) ne face să ne gândim că la început în radicalul πορ se cuprindea noțiunea unei procurări prin naștere, dar prin naștere ca activitate ce produce un oarecare fruct. De aici, se înțelege că la Platon ideea de plenitudine a forței producătoare, de plenitudine a creației divine în lumea ideală este prezentată sub forma zeității Πόρος (Platon, *Banchetul*, 203 b, c, XXIII. Platonis Opera ex rec. R.B. Hirschigii, Parisiis, 1856, vol. 1, p. 681). De aceea, mai departe, ἀπορέω înseamnă a fi fără mijloace, a te afla într-o situație disperată, a îndura mizerie, lipsă – și ἀπορία, o anxietate fără ieșire, o nedumerire, o deznădejde, o lipsă, o mizerie etc. (Benseler, p. 93), exprimă în fond ideea de „fără rod", de producție slabă și neputință, de lipsă a puterii de naștere. Însă termenii filozofiei ἀπορεῖν și ἀπορία, față de sensul lor relativ *exterior*, semnifică o situație grea, o nedumerire mintală, un impas intelectual, iar într-un sens mai *profund*, trebuie să însemne neputința de a gândi în mod creator, incapacitatea de a da naștere ideilor, sterilitate mintală. Acest lucru se manifestă prin incapacitatea minții de a întrebuința organele exterioare de „naștere" intelectuală, organele vocale, adică prin imposibilitatea de a exprima o judecată: ἀπορία. În istoria gândirii nu se poate trece cu vederea faptul că la Socrate și Platon se repetă de nenumărate ori comparația între filozofare și nașterea de copii, totuși ea nu este o simplă

analogie. Organele naşterii şi ale vorbirii sunt omotipice (v. infra, p. 364) şi roadele activităţii lor, copilul şi gândirea închegată, aceste capete ale pulilor de jos şi de sus se află într-un raport reciproc dificil de demonstrat, dar indubitabil şi profund. Iată de ce vechii sceptici, pentru a arăta incapacitatea filosofică de a produce idei, au ales un cuvânt cu o nuanţă atât de specifică.

39. Cuvântul ἐποχή provine de la verbul ἐπ-έχω „am ceva deasupra altceva", „ţin ceva deasupra a ceva", „ţin ceva înaintea altceva", „am pe cineva împotriva mea", „stau împotriva cuiva" şi mai departe: „reţin", „înfrânez", „opresc", „mă stăpânesc", „încetinesc", „aştept" etc. (Benseler, p. 270). De formaţie mai târzie, cuvântul ἐποχή înseamnă oprire, reţinere (ibid., p. 293). În filozofie, după definiţia lui Pyrrhon, ἐποχή ἐστι στάσις διανοίας δι' ἣν οὔτε αἴρομέν τι οὔτε τίθεμεν, ἐποχή înseamnă o oprire a gândirii ca urmare căreia nici nu respingem, nici nu stabilim ceva (Sextus Empiricus, Principiile pyrrhoniene, I, 10 în Sextus Empiricus, ex recensione Imm. Bekkeri, Berolini, 1842, pp. 51-52). După părerea lui Ed. Zeller (Die Philosophie der Griechen, 4-te Aufl., herausgegeben von Ed. Wellmann, vol. III, Abth. I, Leipzig, 1909, S. 505, Anm. 1) ἐποχή exprimă exact acelaşi lucru ca şi ἀφασία, ἀκαταληψία şi, de asemenea, mai târziu ἀρρεψία, ἀγνωσία τῆς ἀληθείας etc. Dar nu cred că este justificată abolirea nuanţelor de gândire legate de deosebirile dintre aceşti termeni. Totuşi, în momentul de faţă ne preocupă prea puţin partea istorică a lucrului şi ca tot cutare putem neglija subtilităţile asupra cărora cititorul va putea explicaţii în literatura de specialitate privind scepticismul grec. Iată o bibliografie despre scepticismul vechi şi, într-o oarecare măsură, despre cel nou: Fr. Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, Achte Auflage, bearbeitet und herausgegeben von Max Heinze, Berlin, 1894, Erster Theil: das Alterthum, § 60, 61, SS. 291-290; J. M. Baldwin, Dictionary of Philosophy and Psychology, New York, London, 1905, vol. III, part I, pp. 431-432, Pyrrho, pp. 475-476, Sextus Empiricus 63, Aenesidemus etc.; Rud. Klussmann, Bibliotheca scriptorum classicorum et graecorum et latinorum. Die Literatur von 1878 bis 1896 einschliesslich umfassend. Erster Band: scriptores graeci, Leipzig, 1909 u. f. (V. autorii citaţi în indice.)

40. Structura termenului ἀταραξία (α privativum şi ταράσσω, care înseamnă „tulbur", „mişc", „tulbur", „neliniştesc" etc.) se subînţelege. După definiţia lui Pyrrhon, „ἀταραξία ἐστι ψυχῆς ἀοχλησία καὶ γαληνότης, ἀταραξία este ne-neliniştea sufletului şi acalmia sau netulburarea sufletului şi seninătatea, veselia" (Sextus Empiricus, Principiile pyrrhoniene, I, 10, Opere..., pp. 5, 2, 3).

41. „Pyrrhon e fost întemeietorul scepticismului grec. El nu numai că a enunţat principiile fundamentale ale acestei doctrine, ci şi întreaga sa viaţă, care este o mare pildă de curăţenie şi nobleţe, şi-a organizat-o conform acestor principii. El este unul dintre cei mai elevaţi reprezentanţi ai tipului de gânditor grec; simpatia sa, deoarece toate frământările şi gesturile omeneşti n-au avut asupra lui nici o putere. Această împrejurare i-a făcut pe scepticii din toate timpurile să-l privească pe Pyrrhon ca pe un sfânt al lor şi el a devenit patronul sectei scepticilor... El l-a însoţit pe Anaxarchos când acesta a plecat împreună cu Alexandru în campania din Asia. În Asia, Pyrrhon s-a întâlnit cu gimnosofiştii indieni, înţelepţi care au lăsat lumea şi care goi trăiau acum prin păduri, cu magii indieni, cu asceţii şi sfinţii indieni; aceşti oameni pasivi şi indiferenţi, care respingeau lumea, trebuie să fi avut o tainică influenţă asupra grecului nostru. Fiu al unei epoci avide de mântuire: «Noi grecii ne străduim în goana după fericire, iar aici, de cealaltă parte a mării, ea se realizează în fapt. Numai murind pentru viaţă, numai renunţând la voinţa tulburătoare omul se poate bucura de linişte. Ce cale trebuie să aleagă sufletul nostru ca să ajungă la idealul său?» În forma unei astfel de întrebări trebuie să se fi închegat în mintea lui Pyrrhon, adâncit în meditaţie, trăsăturile fundamentale ale scepticismului ca rezolvare a enigmei umane şi mondiale. După încheierea campaniei din Asia, Pyrrhon s-a întors în patrie, în Elada, unde a dus o viaţă foarte modestă şi s-a bucurat de respectul tuturor. Datorită lui filozofii au fost scutiţi de impozite. Atenienii i-au oferit dreptul de cetăţean. I s-a ridicat o statuie în piaţa oraşului natal şi a fost numit sacerdot suprem... Noul ideal moral al vieţii, al resemnării totale a

fost fermentul întregii sale doctrine... Tot ce ştim despre caracterul lui Pyrrhon şi felul său de viaţă dovedeşte că el era pe deplin pătruns de o indiferenţă totală faţă de viaţă şi lume. Nici o urmă de fanatism nu era în omul acesta. Nu simţea nici o disperare, căci îi erau străine aspiraţiile determinate: «nimic nu-l sprijinea şi totuşi era neclintit în păcinare» (Brochard, Les sceptiques grecs, Paris, 1887, p. 73): el este un sceptic religios şi ocupată sacerdotul suprem, hedonia lui nu este scepticismul unui predicator înverşunat, încă plin de speranţă; scepticismul acesta este al unui conservator care a pierdut orice speranţă. El trăia liniştit şi singuratic împreună cu sora sa Filista, care era moaşă; fugea de toate onorurile amintindu-şi mereu cuvintele unui indian precum că Anaxarchos nu poate descoperi nimănui adevărul, deoarece se învârte în palatele regilor. În timpul unei furtuni primejdioase pe mare, într-un moment de panică generală, el a arătat spre un porc care-şi înfuleca liniştit hrana, dându-l drept model de ataraxie naivă, ce merită să fie imitat. Dacă în timp ce vorbea, interlocutorul îl părăsea pe neaşteptate, el, fără a se sinchisi câtuşi de puţin şi fără măcar să observe faptul, îşi continua netulburat discursul până la sfârşitul ideii. Suporta cele mai dureroase operaţii fără nici o grimasă" (R. Richter, Scepticismul în filozofie, trad. din germ. de V. Bazarov şi B. Stolypnee, vol. I, 1910, pp. 62-65, cartea I, cap. I, II). Aceasta este, de exemplu, una dintre cele mai recente tentative de reconstituire a hagiografiei scepticului. (Pentru caracterizări ale personalităţii lui Pyrrhon v. şi Brochard şi Fr. Nietzsche.) Neîndrăznind să negăm această imagine luminoasă, deşi autenticitatea ei istorică este foarte mică, nu putem totuşi să nu ne amintim alte imagini care mărturisesc tulburarea şi insatisfacţia spirituală provocate de ἐποχή. Aşa a fost, spre exemplu, foarte productivul le scris Timon, evul de ironii, care în acelaşi timp era amator de mâncăruri gustoase şi de băuturi bune, care agonisea bani şi îşi ridiculiza adversarii (Richter, p. 68). La fel şi mereu ocupatul Carneade, ale cărui discursuri fulminante produceau un efect aproape demonic (Diog. IV, 62; Richter, p. 81). Amândoi au fundamentat mai bine decât Pyrrhon scepticismul ἐποχή. Însă acest lucru nu i-a ajutat să afle adevărata „seninătate", γαλήνη, a spiritului. Or, toate acestea nu vor fi însemnând că detaşarea lui Pyrrhon, dacă era veritabilă, nu trebuie explicată prin ἐποχή, ci prin altceva?

42. Teza exprimată în text se poate întemeia pe mai multe date, dar pentru mine aceasta idee a devenit evidentă în urma unui vis. Îmi voi permite să citez ceea ce mi-am notat în epocă, la 9 septembrie 1902, într-un caiet: „Am avut un vis: am visat că înnebunesc. Ceva străin de eul meu, o voinţă străină se instalează în organismul meu psihic. Din timp în timp acesta se dedublează în două eu-ri active. Atunci eul meu, cel adevărat, încearcă să se opună eului străin şi, câteodată, îşi atinge scopul. Însă răbufneşte dintr-o dată clipe când, ca un fulger, ca o explozie, îşi face apariţia gândul: «Da! înnebunesc!» Însă, în general, adevăratul eu parcă e inactiv şi-l contemplă cu un fel de indiferenţă pe celălalt eu (exemplu de dedublare a conştiinţei în vis, fără obiectivarea eu-rilor altei persoane). În vis mă trata sau, mai bine zis, mă supraveghea doctorul K. Chiar şi organele încetează a se mai supune dorinţei mele. Merg şi dau întruna, în mod ciudat, din mâini, de parcă mi-ar fi montate pe umeri în nişte balamale înţepenite, foarte slăbite. Picioarele mi se bălăbănesc în toate părţile şi întregul meu corp seamănă cu un mecanism desprins. Într-un sfârşit simt că încă o clipă se va stinge ultima sclipire a conştiinţei de sine a eului adevărat, ultima licărire a conştiinţei care îşi dă seama, pentru cea din urmă oară, că începe haosul psihic. În momentul acesta mă trezesc şi, încă mult în mod mecanic, apoi începând să-mi dau seama şi să înţeleg sensul cuvintelor, rostesc versurile lui Balmont: «Avut-am eu un vis... în toate în el însă am fost vis». (Versul lui Balmont se citeşte de fapt astfel: «Am avut un vis... însă nu toate au fost vis în el / A exclamat Byron într-o clipă neagră».)

43. Arhimandritul (actualmente episcop) Serafim (Ciceagov), Cronica Mănăstirii Serafimo-Diveevski, Sankt Petersburg, 1903, p. 114.

44. Un răspuns analog despre dreptul de a ieşi din limitele experienţei îl dă Herbart: Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, 5-te Aufl., § 157, S. 192.

45. V. pp. 309-311. Definiții ale infinitului, în ordine cronologică, pot fi găsite în: Rud. Eisler, *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*, 3-te Aufl., Berlin, 1910, Bd. 3, SS. 1561-1583, 1973. Istoricul noțiunii de infinit în filozofia greacă este prezentat în cartea: H. Guyot, *L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*, thèse, Paris, 1906, XII + 260 pp. – V. și D.N. Ovsianikov-Kulikovski, *Ideea de infinit în știința pozitivă și în arta realistă* (*Probleme de teorie și psihologie a creației*, volum alcătuit și editat de B.A. Lezinov, Harkov, 1907, pp. 50-78). – *Idem*, *Câteva idei despre originea și evoluția sentimentului infinitului în lirica pură* (ib., pp. 83-117). – H.F.Th. Beyda, *Das Unendliche, was es den Philosophen und was es den Mathematikern bisher gewesen und wie es sich mathematische dargestellt nach einer neuen Erfindung*, Bonn, 1880. – Alex. Véronnet, *L'infini. Catégorie et réalité*, Paris, 1903.

46. Aluzie la *III Esdra* 3, 10-12: „*Unus scripsit: Forte est vinum. Alius scripsit: Fortior est rex. Tertius scripsit: Fortiores sunt mulieres... super omnia autem vincit veritas*".

Ideea dezvoltată în text despre depășirea îndoielii absolute prin caracterul infinit al adevărului își află confirmarea la părintele Ioan Serghiev: „Dumnezeu, zice el, este Duh infinit. În ce constă acest caracter infinit? ... Pretutindeni și în toate este Dumnezeu, mai presus de toate, necuprins de nici o făptură și nici o idee, oricât de înaltă și de îndrăzneață ar fi ea, nu poate trece înaintea Lui. Învârtirile se lămuresc numai în El" (Pr. Ioan de Kronstadt, *Viața mea în Hristos*, în suplimentul revistei *Pelerinul rus*, 1903, t. III, pp. 682-693).

47. Im. Kant, *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I continet Monadologiam physicam* (Supplement-Band zu Kants Werken, Abth. II. Herausg. von J.H. von Kirchmann, Leipzig, 1878, p. 25. Philosophische Bibliothek von Kirchmann, Bd. 76, Abth. II). – Im. Kant, *Monadologia fizică. Remarcă preliminară*, trad. de P. Florenski, Serghiev Posad, 1905, p. 7 (*Curierul teologic*, 1905, Nr. 9).

48. Anselm de Canterbury, *Monol.* I. Tot el arată și că Dumnezeu se întemeiază Însuși prin El Însuși. Dumnezeu este „*summa veritas per se subsistens*".

49. Toma d'Aquino, *Contra gent.*, I, 30.

50. Georgius Reeb, S.J., *Thesaurus Philosophicus seu Distinctiones et axiomata philosophica*... proposita a J.M. Cornoldi, ed. nova, Parisiis, 1891, p. 111, Nr. 53, VII, *cf. cetera*.

51. Spinoza, *Ethices pars prima. Defin. III* (Benedicti de Spinoza Opera... recognoverunt Van Vloten et J.P.N. Land, vol. I, Hagae Comitum, 1882, p. 39).

52. V. pp. 383-384, n. 27.

53. Pentru simplificare grafică, în cele ce urmează, scriem deseori cu minuscule această formulă și altele analoge. Cititorul care e pătruns în fondul problemei va vedea el însuși unde ar fi nevoie de majuscule.

54. Cuviosul Talasie Libianul și Africanul, *Despre dragoste, înfrânare și viață duhovnicească. A patra sută de capete către prezbiterul Pavel*, 81, 84, 91, 93, 95, 97, 98 (*Opere*, ed. a 2-a, t. Sihăstriei Optina, Moscova, 1894, pp. 64-67).

IV. Scrisoarea a III-a. *Unitatea Treimică*

55. A.A. Spasski, *Istoria curentelor dogmatice în epoca sinoadelor ecumenice*, vol. I, Serghiev Posad, 1906. – A.P. Lebedev, *Istoria sinoadelor ecumenice*, părțile I și a II-a (*Lucrări de istorie a Bisericii*, vol. III și IV, Sankt-Petersburg, 1904). – V.V. Bolotov, *Învățătura lui Origen despre Sf. Treime*, Sankt-Petersburg, 1879. – V.P. Vinogradov, *Despre monumentele literare ale „semi-arianismului"*, Serghiev Posad, 1912 (*Curierul teologic*, 1911). – L'Abbé H. Conget, *La Sainte Trinité et les doctrines antitrinitaires*, Paris, 1905, 2 vol. (din seria „Science et Religion"). – Th. Ternovski, *Biserica greco-orientală în epoca sinoadelor ecumenice*, Kiev, 1883. – Episcopul Ioan, *Istoria sinoadelor ecumenice*, 1896. – Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4-te Aufl. – V. Samuilov, *Istoria arianismului în Occidentul latin*, Sankt-Petersburg, 1890. – E. Revillout, *Le concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques*, Paris, 1881 și 1899, 2 volume.

56. A.A. Spasski, *op. cit.*, pp. 228-231.

57. Fericitul Ieronim de Stridon, *Scrisoarea a XV-a către papa Damasus*, 4 (P.L. XXII, 357 A): „Tota saecularium litterarum schola nihil aliud hypostasin, nisi usian novit". Această scrisoare datează de la sfârșitul anului 376 și este foarte instructivă. Chiar și pentru un învățător ortodox al Bisericii, caracterul suprarațional al formulei celor trei ipostasuri în condițiile unității firii era prea accentuat, curajul, nemaiîntâlnit în istorie, le producea amețeli chiar și intelectelor deprinse cu supraraționalul. „Acum ca necaz – se plânge Fericitul Ieronim – după simbolul niceean, după hotărârea alexandrină... compusă... a ramificaţiei a arienilor, îmi cer o nouă numire pentru cele trei ipostasuri. Mă întreabă care dintre apostoli ne-a lăsat o, care nou Pavel, învățător al neamurilor, a învățat astfel. Îi întreb eu ce pot ei înțelege după părerea lor ipostasurile. Ei spun: Trei persoane deoființă, *tres personas subsistentes*. Le răspund că și noi așa credem, însă pentru ei nu e suficientă unitatea în sens, vor să existe și o unitate a termenilor, iar eu nu știu ce otravă poate fi conținută în aceste. Noi declarăm: cine nu crede în cele trei ipostasuri, ca *tria enhypostata*, adică trei persoane deoființă, *tres subsistentes personas*, anatema să fie. Dar din moment ce noi nu suntem obișnuiți cu rostirea acestor termeni, ne osândesc ca pe eretici. Însă dacă, prin cuvântul ipostas, cineva înțelege substanța, *ousia*, și în acest caz, dacă nu recunoaște în cele trei persoane un singur ipostas, acela este înstrăinat de Hristos. În acest caz, împreună cu voi, vom fi înfierați ca ținând de sabelianism, *unionis*. Fereți-vă, vă rog, dacă credeți de cuviință, o definiție și atunci eu nu mă voi teme să dau o denumire celor trei ipostasuri. Dacă asta vi-i voia, atunci fie ce după învățătura niceeană de credință să apară una nouă, fie ca și noi, ortodocșii, să rostim aceeași mărturisire la un loc cu arienii. Școala și înțelesul profane nu cunoaște alt înțeles al cuvântului ipostas, *hypostasis*, decât numai pe cel de substanță, *ousia*. Cine întreb eu va îndrăzni să vorbească cu buze blasfematoare despre trei substanțe, *substantias*? În Dumnezeu există o singură și unică fire, anume cea care există în realitate, *una est Dei et sola natura, quae vere est*. Dar, întrucât Firea Divină este una și întrucât în cele trei persoane există o singură Divinitate, *in tribus personis Deitas una subsistit*, care există cu adevărat și este o singură fire, atunci orice om care, sub masca evlaviei, desemnează cele trei ipostasuri ca fiind trei ființe, încearcă să introducă trei firi, *quisquis tria esse, hoc est, tria esse hypostases, id est usias, dicit, sub nomine pietatis tres naturas conatur asserere*. Și atunci, dacă este așa, de ce ne despărțim noi prin ziduri de Arie, când a nu suntem legați de neadevăr? Îi de ajuns să rămână o substanță și trei persoane coexistente, perfecte, la fel de veșnice. Dacă doriți, putem trece sub tăcere cele trei ipostasuri, vorbind numai de unul. Să ne ajungă crezul arătat mai sus. Iar dacă sunteți gata să recunoașteți că avem dreptate să numim cele trei ipostasuri după tâlcuirea voastră, noi nu refuzăm. Dar credeți-mă, sub mierea de albine se ascunde otrava: îngerul satanei se preface în îngerul luminii (*II Corinteni* 11, 14). Campenus interpretează bine cuvântul ipostas, însă când le spun că mă țin de dogmă conform explicației lor, ei mă osândesc ca pe un eretic. De ce se cramponează cu tenacitate bolnăvicioasă de un cuvânt? Ce ascund ei în spusa lor ambiguă? Dacă ei cred așa cum interpretează, nu-i condamn. Dacă așa cred eu, deoarece ei (poate cu prefăcătorie) se mărturisesc a fi înțelepți, atunci să-mi dea voie să îmi exprim gândul în cuvintele mele. De aceea, în numele Celui Răstignit pentru mântuirea lumii, în numele Treimii celei deoființă, rog stăruitor pe Preasfinția Ta să mi dai un răspuns scris, foarte important datorită autorității tale, dacă trebuie să trecem ipostasurile sub tăcere sau să le numim" (P.L. XXII, 356-358. *Operele* lui Ieronim de Stridon, partea I, Kiev, 1879, pp. 45-47).

58. Un merit imens al lui Kant este acela de a fi arătat că pot exista obiecte care, în concept, pentru rațiune, nu se disting prin nimic între ele și totuși sunt diferite, astfel că deosebirea dintre ele nu poate fi percepută decât atunci când le comparăm în mod direct. Asemenea obiecte sunt, de exemplu, mâna dreaptă și cea stângă sau mănușa dreaptă și cea stângă, triunghiurile sferice care sunt simetrice în raport cu centrul și

congruente etc. V. Im. Kant, *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum* (1768) (*Kleine Schriften zur Logik und Metaphysik*, herausgegeben von Kirchmann, Bd. 33/5/3 te Abth., SS 124-130). Im. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), § 15 c (I. Kant, *Despre forma și principiile lumii sensibile...*, trad. de N. Losski, Sankt-Petersburg, 1910, *Analele Societății de filosofie din Sankt-Petersburg*, fasc. VI, pp. 20-21) – Im. Kant, *Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), 4-te Auflage, herausgegeben... von Karl Vorländer, Leipzig, 1905 (Philosophische Bibliothek, Bd. 40), § 13, SS. 39-41. Această ediție critică a *Prolegomenelor* este cea mai bună. Traducerea lui Vl. Soloviov (Im. Kant, *Prolegomene pentru orice metafizică viitoare ce poate să apară ca știință*, ed. a 3-a, Moscova, 1905, § 3, pp. 46-48) este admirabilă, însă tiparul este foarte neglijent: sunt repetate chiar și greșelile de tipar din edițiile anterioare. Im. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), Cap. I, 1, Def. II, Scholia III.

Este adevărat că de aici Kant făcea mai întâi deducția că spațiul nu este un concept, ci o realitate independentă de rațiune. Iar pe urmă că spațiul nu e un concept, ci o formă a contemplației. Oricum însă, faptele descoperite de Kant dovedesc că pot exista obiecte evident distincte, dar a căror deosebire nu poate fi formulată cu ajutorul rațiunii, adică distincția un rezidă în vreo caracteristică a obiectelor cuprinse în mod nemijlocit. Nu în caracteristicile existenței, ci în profunzimile ei este conținut principiul distincției și pentru rațiune obiectele nu se pot distinge decât unul prin altul. După cum se știe, această descoperire kantiană, aplicată în chimie pentru prima dată de către Pasteur (v. Pasteur, *Fermentația alcoolului și însemnătatea ei pentru doctrina despre structura materiei. Despre asimetria combinațiilor organice*, Sankt-Petersburg, 1894), a devenit baza întregii stereochimii și, o dată cu aceasta, s-a răspândit în multe alte discipline științifice.

59. Consonanță expresie a protopopului Avacum. Iată, spre exemplu, unul dintre raționamentele lui din epistola către diaconul Ignatie: „Vezi Ignatie Solovianin și crede în Treimea cea întreit deoființă. Pe ființa cea nedespărțită împarte-o egal în trei. Izvorul Divin tatăl se desface în trei. Nu spune după Arie, trei substanțe inegale, ci trei substanțe egale sau mai bine trei firi. Individualul taie-l în mod egal în trei substanțe sau firi. Fiecare stare e deosebită. Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Nu asemănându-se stau cei trei împărați cerești ca Petru, Pavel și Ioan Teologul, ci fiecare cu starea sa deosebită" (F. Smirnov, *Dispute dogmatice în schisma ortodocșilor de rit vechi*, în *Enciclopedia Ortodoxă*, red. A.P. Lopuhin, Petrograd, 1903, vol. IV, col. 1154 ș.u. col. 1050 sqq.). Nu știu dacă în asemenea greșeli monstruoase se află numai o eroare verbală din partea unui șef de schismă insuficient de cult. Triteismul sau este o expresie inconștientă a spiritului raționalist general, de altfel, propriu schismei.

Episcopul (pe atunci arhimandrit) Porfirie Uspenski este înclinat să vadă un acest arianism chiar și o influență istorică. Descriind Biserica „Adormirea Maicii Domnului" din Mănăstirea palestiniană a Sfântului Iacob Persul, el a văzut acolo icoana celor șapte sinoade ecumenice: „În partea de jos a icoanei sunt pictați ereziarhii Arie, Macedonie și ceilalți, iar alături de aceștia un grup de monahi. Este semnificativ că toți monahii eretici sunt zugrăviți cu niște culioane (potcapuri) de felul celor pe care le poartă la noi monahii schismatici. (Oare rușii nu au fost contaminați în vechime de erezia ariană?) Iar la cei ortodocși potcapurile sunt grecești joase asemănătoare alor noastre" (Episcopul Porfirie Uspenski, *Cartea vieții mele*, 29 noiembrie 1843, vol. I, sub red. lui P.A. Sîrku, Sankt-Petersburg, 1894, p. 307).

60. βαπτίζοντες... εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος (Matei 28, 19); cf. în Liturghia lui Ioan Hrisostom: „Și ne dă nouă a slăvi și a cânta preacinstitul și de mare cuviință numele Tău, al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh": δοξάζειν καὶ ἀνυμνεῖν τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομά σου τοῦ Πατρὸς κτλ.

Tot așa Sf. Ambrozie de Mediolan, meditând asupra lui Matei 28, 19 zice: „Se arată că El (Mântuitorul) a spus: în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Dar un se ia în considerație faptul că El s-a pronunțat în numele (la singular, și nu la plural). El a arătat cele trei Persoane (*tres personas*), dar a folosit numai un singur nume, al Treimii:

„Așadar un singur Dumnezeu, un singur nume, o singură divinitate, o singură mărire" (Ambrozie de Mediolan, *Despre educația fecioarei*, X, 67-68; P.L. XVI, 322).

61. N.C. Celțov, *Formele vechi ale Simbolului credinței Bisericii Ortodoxe și așa-numitele simboluri apostolice*, Sankt-Petersburg, 1869.

62. A.A. Spasski, op. cit., vol. I, p. 500.

Despre faptul că Vasile cel Mare se mândrea cu cultura sa, v. ibidem, p. 484: „El (mărturisește Grigorie de Nyssa, fratele mai mic al Sfântului Vasile) se gândea mult la elocința sa, disprețuind toate rangurile și se considera mai presus decât alți demnitari cu renume" (Grigorie de Nyssa, *Despre viața Macrinei*, P.G. XLVI, 969).

63. Vasile cel Mare, *Epistola 38* (P.G. XXXII, 333 A).

64. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, 3 (P.G. XLV, 17 C D).

65. A.A. Spasski, op. cit., vol. I, p. 267.

66. Grigorie Teologul, *Cuvântul 20* (P.G. XXXV, 1081, 1128).

67. Grigorie Teologul, *Cuvântul 25* (P.G. XXXV, 1213 A).

68. Problema care se pune este cum anume apare ideea autodiriții lui Hristos, cum se produce renașterea tainică a sufletului. Fără să depășim limitele lucrării noastre, al cărei obiect este o teodicee și nu o antropodicee, nu ne-am putea ocupa de această problemă. Am deci datoria să subliniez că aici apare o lacună, pe care nădăjduiesc s-o umplu într-o lucrare pe care am plănuit-o de mai mult timp: *Despre treptele de creștere*. Dacă n-ar acorda atenție acestei lacune, autorul ar risca să fie numit de către cititor drept un creștin fără Hristos. De asemenea, e ușor de observat că, în expunerea mea schematică, omit să examinez taina ascezei.

69. Teofrast, *Phys. opin.* fr. 6 a (Diogenes Laertios IX, 21, 22; Diels, *Doxogr. graeci* 483).

70. V. Nesmelov, *Sistemul dogmatic al lui Grigorie de Nyssa*, Kazan, 1888, p. 168.

71. Se citează la Grigorie de Nyssa, *Contra lui Eunomie*, I, 5 (P.G. XLV, 688 A).

72. Ultimele cuvinte sunt din Canonul cel Mare al lui Andrei Criteanul (se citește în prima săptămână a Postului Mare, la pavecerniță, cântarea a 8-a, „Treimicile").

73. De fapt, celebrul *Credo quia absurdum* nu face decât să schematizeze ideea lui Tertulian. Maxima acestuia sună în original astfel: „*Mortuus est Dei Filius: credibile est, quia ineptum est; et sepultus revixit: certum est quia impossibile est*" (A murit Fiul lui Dumnezeu: este de crezut, deoarece e absurd; este sigur că, îngropat fiind, a înviat, deoarece este imposibil" (Tertulian, *Despre trupul lui Hristos*, P.L. II, 761 A).

74. DUMNEZEULUI CUNOSCUT: aceasta este inscripția de pe frontonul unui dintre spre apus a Catedralei „Adormirii" din Lavra Sf. Treime de la Serghiev Posad. Deoarece acest pridvor a fost construit în anul 1781 în locul fostului cerdac (v. E.E. Golubinski, *Cuviosul Serghie de Radonej și Lavra Treimii întemeiată de el*, ed. a 2-a, Moscova, 1909, p. 207), trebuie să presupunem că această inscripție de mare profunzime, care ne interesează pe noi, a fost făcută din ordinul arhiepiscopului de atunci al Moscovei, Platon Levșin. Este clar că inscripția exprimă înțelegerea lăuntrică a raporturilor în care se află credința cu știința. Alt ierarh, cu autoritate la fel de mare, arhiepiscopul Kersonului Inochentie Borisov, observă cu finețe: „Filozofiei moarte a veacului trecut (adică al XVIII-lea) i se urcase la cap și a venit să impună pentru câtva timp această alianță sacră, obligând cunoașterea să-i sape groapa credinței, dar i-e a ieșit din acest atentat religios îndreptat împotriva propriei mame? Sfânta credință, cinstită de către ispitirea care întrecea orice măsură, s-a ascuns în profunzimile inimii, care acestora îi sunt inaccesibile, în timp ce pseudocunoașterea însăși a rămas împreună cu toate sofismele sale în groapa pe care singură și-a săpat-o" (Inochentie, arhiepiscop al Kersonului, *Opere*, ed. Wolf

vol. IV, p. 275). „Adevărata filosofie poate exista numai în alianță cu Cerul, căci adevărata cunoaștere trăiește și se hrănește nu cu cele pământești, ci cu cele cerești" (ib., vol. X). „Ne-am obișnuit să spunem «domeniul științelor, domeniul cunoașterii», separându-le de domeniul credinței, dar propriu-zis nu există și nici nu poate exista un domeniu al științelor, nu există decât un singur domeniu nelimitat al credinței, al cărui interior se împarte între științe. O cunoaștere fără credință este un segment de mijloc, fără de început și fără sfârșit; de aceea, cine nu caută fragmente neînsuflețite, ci întregul rațional și viu, trebuie să unească în mod necesar știința cu credința" (ib., vol. IV, p. 274). „Ce este în general cunoașterea adevărată, dacă nu fiica naturală a credinței? Ce este credința adevărată, dacă nu sfârșitul firesc și încununarea oricărei cunoașteri temeinice?" (ib., vol. IV, p. 150).

75. Traducerea dată în text diferă de cea curentă și este îndreptată conform studiului respectabilului meu maestru, profesorul M. D. Muretov: *Cunoașterea parțială și cunoașterea de sine* (Curierul teologic).

76. L.N. Tolstoi, *Confesiune*, Moscova, 1907, Edit. Mediatorul, p. 74. Total în opoziție cu această arbitrarietate tolstoiană raționalistă este principiul ascultării și răstignirii rațiunii proesovat de K.N. Leontiev. „Eu mă supun ortodoxiei – zicea totul, spune el. Ne recunosc în ea numai ceea ce este convingător pentru mintea și inima mea, ci și ceea ce îmi repugnă. *Credo quia absurdum*. Mă voi exprima altfel: cred și în ceea ce mi se pare absurd din punctul de vedere al experienței omenești în general și a minții mele în particular. Lucrul acela să presupunem că este cu adevărat absurd prin sine însuși, dar pentru mine pare că este absurd. Totuși eu cred și mă supun. Aceasta este poate chiar cel mai bun fel de credință. De pildă, un sfat care ți se pare rațional, îl poți accepta de la orice om inteligent. O idee străină ce a frapat mintea cu adevărul ei. Ce ar fi umilitor dacă am accepta-o? Îi te supui involuntar și te miri numai cum de nu ți-a venit în gând mai înainte. Dar când ai încredere într-o autoritate spirituală, a te supune ei împotriva rațiunii tale și a gusturilor tale, formate de-a lungul multor ani de alt fel de viață, a te supune în mod arbitrar și forțat în pofida unei întregi furtuni de proteste interioare, aceasta este mi se pare credința cea adevărată" (K.N. Leontiev, *Părintele Clement Zederholm*, ed. a 2-a, Moscova, 1882, p. 99).

77. Despre „pariul lui Pascal" cu privire la Dumnezeu, unde ca miză servesc desfătările iluzorii ale vieții pământești, iar drept câștig fericirea veșnică, v. B. Pascal, *Pensées*, X, 1 (foarte multe ediții ale textului original și ale traducerilor în toate limbile).

Analiza acestui pariu și critica ideii lui Pascal este făcută, pe lângă lucrările generale despre Pascal, în articole speciale: Sully Prudhomme, *Le sens et la portée du pari de Pascal* (*Revue des Deux Mondes*, 15 nov. 1890, pp. 285-304). – L. Dugas et Ch. Riquier, *Le pari de Pascal* (*Revue Philosophique*, t. 50, 1900, septembrie, pp. 224-265). – Ch. Riquier, *A propos du pari de Pascal* (ib., decembrie, pp. 650-651). – J. Lachelier, *Sur le pari de Pascal* (ib., t. 51, 1901, iunie). – P.S. de Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités* (introducere la a sa *Théorie analytique des probabilités*, Paris, 1812 [1814, 1820]; *Oeuvres*, t. 7, Paris, 1886; trad. rusă: Laplace, *Încercare de filosofie a teoriei probabilităților*, trad. de A.I.V., sub red. A.K. Vlasov, Moscova, 1908, pp. 117-122. Aici se face propriu-zis critica formei matematice a pariului lui Pascal, inventată de matematicianul englez Craig. Raționamentele lui Laplace și, probabil, ale lui Craig păcătuiesc printr-o grosolană neînțelegere a ideii de veșnicie.

O idee de felul celei enunțate de Pascal a fost afirmată anterior lui (1623-1662), mai întâi de către Arnobius († 304), care raționează în felul următor: *Non credimus, inquitis, vera esse quae (Christus) dicit. Quid enim, quae vos negatis vera esse, apud vos liquent cum inminentia, et nondum cuncta, nullis possint rationibus refutari? Sed et ipse quae pollicetur non probat. Ita est. Nulla enim, ut dixi, futurorum potest existere comprobatio. Cum ergo haec sit conditio futurorum, ut teneri et comprehendi nullius possint anticipationis attactu, nonne purior ratio est, ex duobus incertis et in ambigua expectatione pendentibus, id potius credere, quod aliquas spes ferat, quam omnino quod nullas? In illo enim periculi nihil est, si quod dicitur imminere, cassum fiat et vacuum: in hoc damnum est maximum, id est salutis amissio, si cum tempus advenerit*

aperiatur non fuisse mendacium" (Arnobiu, *Contra păgânilor*, II, 4; P.L., t. V, 815 B – 816 A) și apoi de Raymond Sebond (sfârșitul secolului al XIV-lea – 1437), în a sa *Theologia naturalis sive liber creaturarum* (1487). Cf. V. Droz, *Le scepticisme de Pascal*, p. 71, note).

Renouvier (în *Philosophie analytique de l'histoire*, t. IV, pp. 55 sqq.) vedea în această idee rezumatul sau chiar punctul de plecare al unei filozofii profunde. Într-adevăr, ea a fost folosită de către W. James într-o versiune simplificată și sărăcită, mai întâi în conferința sa *Will to Believe* [*Voința spre credință*] (W. James, *Will to Believe*, în rusă: *Dependența credinței de voință și alte încercări de filosofie populară*, trad. din engl. de S.I. Țetetelî, Sankt-Petersburg, 1904), iar apoi a fost pusă la baza curentului filozofic cunoscut sub numele de *pragmatism*. Nu e greu de observat o anumită înrudire a acestuia cu *utilitarismul* jansenist, însă pragmatismul, care este astăzi la modă și a provocat în literatură nenumărate *pro* și *contra*, este lipsit de măreția tragismului și asceticii ascetice și, totodată, este atât de lipsit încât a reușit să se strecoare în sfera publicului care nu caută decât doctrine comode.

Citez câteva lucrări în limba rusă care analizează pragmatismul: Ch. Pierson, *Gramatica științei*, trad. după ed. a 2-a engl. de V. Bazarov și P. Iușkevici, Sankt-Petersburg, 1911, Edit. Măceșul. – W. James, *Pragmatismul*, trad. de P. Iușkevici, Sankt-Petersburg, 1910, Edit. Măceșul. – L.M. Lopatin, *Prezentul și viitorul filozofiei* (*Caracteristici și discursuri filozofice*, Moscova, 1911, Edit. Calea. *Probleme de filozofie și psihologie*, vol. 103). – V.F. Ern, *Meditații despre pragmatism* (*Lupta pentru logos*, Moscova, 1911, pp. 1-25. *Săptămânalul de Moscova*, 1910, Nr. 17-18). – Al. Balaban, *Pragmatismul* (*Probleme de filozofie și psihologie*, 1909, vol. 99 /IV/, sept.-oct., pp. 574-618). Tot aici, la pp. 574-575 și 598, se dau indicații bibliografice despre pragmatism. – S.S. Glagolev, *Un nou tip de filozofie* (*Pragmatismul și meliorismul*), în *Curierul teologic*, anul XVIII, 1909, decembrie, pp. 578-616. – P.S. Strahov, *Pragmatismul în știință și religie* (aproape de cartea lui W. James, *Varietățile experienței religioase*), în *Curierul teologic*, anul XIX, 1910, mai, pp. 112-131, iunie, pp. 295-314. – Lazarev, *Pragmatismul* (*Gândirea rusă*, 1909, octombrie). – M. Eber, *Pragmatismul. Studiul diferitelor lui forme*, trad. Z.A. Vvedenski, sub red. M.A. Lebarev, cu o introducere de prof. A.I. Vvedenski, Sankt-Petersburg, 1911. – J.A. Berman, *Esența pragmatismului. Tendințe noi în știința gândirii*, Moscova, 1911, XII + 240 pp.

În ce privește vasta literatură străină asupra pragmatismului, se pot afla indicații în cartea amintită a lui James, în articolul lui Al. Balaban etc. Mai menționăm: André Lalande, *Pragmatisme et pragmaticisme* (*Revue Philosophique*, 31e an., t. 61, 1906, février, pp. 121-156) (se trec în revistă studiile principale despre pragmatism). – J. Bourdeau, *Pragmatisme et Modernisme*, Paris, 1909 („Bibliothèque de philosophie contemporaine", F. Alcan). – F. Hermant et A. van der Waele, *Les principales théories de la logique contemporaine*, Paris, 1909 („Bibliothèque de philosophie contemporaine", F. Alcan), pp. 207-230. – Fr. Paulhan, *Antipragmatisme* (*Hyperpragmatisme*) (*Revue Philosophique*, 34e an., t. 67, pp. 611-625). – A. Schinz, *Antipragmatisme. Examen des droits respectifs de l'aristocratie intellectuelle et de la démocratie* („Bibliothèque de philosophie contemporaine", F. Alcan, Paris, 1909).

78. V. n. 77.

79. Cf. exclamația unei fete, în calea ei către Dumnezeu: „Doamne, dacă Tu exiști, arată-mi care este adevărul și dă-mi puterea de a-l cunoaște!" (vezi P. Florenski, *Problemele conștiinței religioase*, Serghiev Posad, 1907, scrisoarea a II-a, p. 17. Creștinul, 1907). Și încă: „De vreau sau nu vreau, Hristoase Mântuitorule, mântuiește-mă! Repede, repede, căci sunt pierdut!" (*Rugăciunea a 8-a de dimineață către Domnul nostru Iisus Hristos*).

80. Macarie cel Mare, *Omilia a VII-a*, 3, P.G. XXXIV, 525.

81. Herzog und Hauck, *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, 3-te Auflage, Bd. 6, Leipzig, 1899, SS. 674 und ff., Artikel „Glaube".

Considerații lingvistice și filozofice despre cuvintele „credință" și „a crede" vezi în cartea lui A.I. Struzkov, *Credința drept certitudine conform doctrinei ortodoxe*, Samara, 1887, pp. 35-58, dar trebuie să ținem cont de faptul că autorul este înclinat să apropie noțiunile de „credință" și „a crede" de „cunoaștere" și „a cunoaște".

V. Scrisoarea a IV-a: *Lumina Adevărului*

82. *Cf.* Fericitul Augustin: „Dumnezeu-Treimea este unul, unicul, mare, adevărat, drept Adevărul: est *Trinitas Deus unus, solus, magnus, verus, verax, veritas*" (*De Trinitate* VIII 3 [II]. *S. Augustini Opera omnia*, editio Parisina altera, t. VIII 2, Parisiis, 1837, col. 1322). Dumnezeu, zice el, este acel adevăr imuabil care cu adevărat se numeşte legea tuturor ştiinţelor şi ştiinţa a atotputernicului Artist, *est illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis*" (*De vera religione*, 57. *S. Aurelii Augustini Opera* t. I, secunda editio Veneta, Venetiis, 1756, col. 976).

După G. Cohen, Dumnezeu este „Centrul tuturor ideilor, Ideea Adevărului. *Zentrum allen Ideen, die Idee der Wahrheit*" (*System der Philosophie*, Bd. II, *Ethik des reinen Willens*, 1904, S. 417 ff.)

Această idee despre Dumnezeu ca izvor şi purtător esenţial al oricărei dreptăţi o aflăm şi în concepţia populară despre viaţă. Astfel, de pildă, în repertoriul poeţilor lirici peregrini din Galiţia, intră „Cântecul e tăbăcit": el este cântat în ritul latin din Galiţia de „Ziua Morţilor" 1 noiembrie după stil nou, când se face pomenirea tuturor celor răposaţi. În acest imn se spune, între altele: „Lăudăm pe unul Dumnezeu / Iisus Hristos cel drept / Ale cărui sunt cerul şi pământul" (Miron, *Cântarea războinică* în *Fecatul kievean* 1888, decembrie Nº 12 vol 23 p 146). Iisus Hristos *cel drept*, adică Cel în care prin excelenţa trăieşte dreptatea, în care sălăşluieşte toată dreptatea, Logosul, Cuvântul Adevărului întrupat al lui Dumnezeu, Iisus Hristos cel drept – norma, legea şi izvorul oricărei fapte de dreptate.

83. Arhiep. Antonie (Hrapoviţki), *Convorbirea unui creştin cu un mahomedan despre adevărul Preasfintei Treimi* (*Opere complete*, Poceaev, 1906, vol. 4, pp. 204-214). – *Idem*, *Ideea morală a dogmei Preasfintei Treimi* (*ib*. Kazan, vol. 2, pp. 5-30. *Biblioteca de teologie şi filosofie* fasc. XI. Vişnii Volociok, 1906). V. analiza acestui discurs în N. F. Fedorov, *Filozofia lucrării comune* (articole, idei şi scrisori, editate sub red. lui A. A. Kojevnikov şi N. P. Peterson), Vernîi, 1906, vol. 1, pp. 33-37, nota 5. – M. M. Tareev, *Evanghelia* (*Bazele creştinismului*, vol. 2, ed. a 2-a, Serghiev Posad, 1908). – N. N. Sagarda, *Întâia Epistolă Sobornicească a Sfântului Apostol şi Evanghelist Ioan Teologul. Analiză mistagogică exegetică*, Poltava, 1903. – *Idem*, *Trăsături caracteristice în dezvoltarea şi expunerea de către Sf. Ap. Ioan a învăţăturii creştine* (*Lectură creştină*, 1904, vol. 1, Nº 6, iunie). – B. M. Melioranski, *Despre Treimea* (*analiza critică lui L. N. Tolstoi*), fascicule din revista *Vocea Bisericii*, Sankt Petersburg, 1907.

Dumnezeu, spune Fericitul Augustin, „*non bonus animus aut bonus angelus aut bonum coelum, sed bonum bonum*". El este „*non alio bono bonum, sed bonum omnis boni*". El este „*non hoc et illum bonum, sed ipsum bonum*" (*De Trinitate*, VIII 4 /III/. *S. Augustini Opera omnia*, editio Parisina altera, Parisiis, 1837, t. VIII 2, col. 1323).

84. Folosesc terminologia şi distincţia propuse de Schelling.

85. V. nota 74.

86. Ideea este dezvoltată şi apărată cu trimitere în cartea lui V. F. Ern, *Lupta pentru Logos. Încercări filosofice şi critice*, Moscova, 1911, Edit. Calea.

87. Asupra noţiunii de „*ceva din sine*" a subiectului cunoscător se opreşte insistent, în literatura rusă, principele S. N. Trubeţkoi (*Metafizica Greciei antice*, Moscova, 1890. *Opere*, vol. 3, Moscova, 1910).

De noţiunea de „intrare" a obiectului de cunoaştere în subiectul cunoscător s-a ocupat mai mult decât alţii N. O. Losski în cartea *Fundamentarea intuitivismului*, Sankt Petersburg, 1906 şi în *Analele Facultăţii de istorie şi filosofie a Universităţii Imperiale din Sankt Petersburg*, LXXVIII. V. expunerea aceleiaşi păreri în a sa *Introducere în filosofie*, partea I, *Introducere în teoria cunoaşterii*, Sankt Petersburg, 1911, pp. 231-269.

Cartea lui N. O. Losski a provocat o polemică destul de animată, care a explicat în mare parte unele chestiuni obscure. Dintre articolele referitoare la această polemică

menţionăm: A. Askoldov, *Noua teorie gnoseologică a lui N. O. Losski* (*Revista Ministerului Învăţământului Public*, serie nouă V, 1906, Nº 10, partea a II-a, pp. 413-441). – *Idem*, *Despre intuitivismul gnoseologic* (*Probleme de filozofie şi psihologie*, XCVI, pp. 561-570). – A. I. Vvedenski, *O nouă şi facilă demonstraţie a criticismului filosofic*, Sankt Petersburg, 1909. – N. O. Losski, *Să fie oare întemeiată noua şi facila demonstraţie a criticismului filozofic?* (*Revista Ministerului Învăţământului Public*, 1909, Nº 7), contra criticii lui Vvedenski. – A. I. Vvedenski, *Logica drept parte a teoriei cunoaşterii*, ed. a 2-a, Sankt Petersburg, 1912, pp. 207-214, 252-253, 275-287, 356-358 (replică la Losski). – L. M. Lopatin, *O nouă teorie a cunoaşterii* (*Probleme de filozofie şi psihologie*, XXXVII, pp. 155-206). – N. O. Losski, *În apărarea intuitivismului* (apropo de articolele lui A. Askoldov: „Noua teorie gnoseologică a lui N. O. Losski" şi al prof. L. Lopatin: „O nouă teorie a cunoaşterii"), *Probleme de filozofie şi psihologie*, XCIII, pp. 430-467. – N. A. Berdiaev, *Filosofia libertăţii*, Moscova, 1911, cap. IV, pp. 92-127. – S. I. Povarnin, *Despre „intuitivismul" lui N. O. Losski*, Sankt Petersburg, 1911. – N. O. Losski, *Răspuns lui S. I. Povarnin cu privire la critica intuitivismului*, Sankt Petersburg, 1911, etc.

Aceleaşi concepţii le avea şi renumita şcoală kieveană de istorie a gândirii, care se trăgea din platonismul şi idealismul german. Printre reprezentanţii acestei şcoli trebuie să-i amintim pe rectorul Academiei Teologice din Kiev, arhimandritul Inochentie Borisov, devenit apoi arhiepiscop al Kersonului, după părerea căruia „numai credinţa suprimă prăpastia de netrecut care se crăpă între noi şi obiectele cunoaşterii noastre, numai ea sfâşie *perdeaua de nepătruns sau ascunde existenţa lucrurilor*" (Inochentie, arhiep. de Kerson, *Opere*, ed. Wolf, vol. 10). Aceeaşi opinie o împărtăşeau şi ucenicii lui: O. M. Noviţki, V. S. Karpov, S. S. Gogoţki, *(M. Skvorţov, Mihnevici, Avsenev, Amfiteatrov)*. Dintre reprezentanţii mai târzii ai aceleaşi şcoli trebuie să-i amintim mai ales pe P. D. Iurkevici şi M. A. Ostroumov, care era apropiat de O. M. Noviţki ca spirit, deşi nu era din Kiev.

De altfel, oricât de diferite ar fi căile de abordare a noţiunilor „ieşire" şi „intrare", punctul lor final este acelaşi. Ambele metafore semnifică acelaşi act de unire interioară a subiectului cu obiectul cunoaşterii.

88. J. Böhme, *Aurora* S. 37 (*Schriften*, herausgegeben von K. W. Schiebler, 1831-1847, 2-te Aufl., 1861 ff.)

John Pordage, un alt mistic din sec. al XVII-lea, se exprimă în acelaşi fel: „Acest Al Doilea Număr al Acestei Tri-Unimi ... poate fi numit şi Inima lui Dumnezeu, deoarece el este naşterea Sa centrală şi total interioară, centrul şi sediul Iubirii Sale, de unde această iubire se revarsă iarăşi şi se răspândeşte în întreaga Fiinţă Divină şi în tot ce poate exista în afara Ei" (*Metafizica divină şi adevărată*, partea I, vol. I, cap. V, § 101, p. 113) (v. nota 126).

89. „Nu există mijloace de a explica cum poate o monadă să suporte o schimbare în fiinţa sa interioară din partea unei alte făpturi, deoarece în ea nu se poate disloca nimic şi nici nu poate fi concepută în ea o oarecare mişcare internă care ar putea fi provocată, dirijată, mărită sau micşorată în interiorul monadei, cum este posibil în substanţele compuse, unde există schimbări în raporturile dintre părţi. Monadele n-au deloc *ferestre* prin care ar putea să intre sau să iasă ceva din ele: *les monades n'ont point des fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir*. Accidentele nu se pot detaşa sau mişca în afara substanţei, precum făceau altădată la scolastici speciile sensibile (*species sensibiles*). Aşadar, nici substanţele, nici accidentele nu pot pătrunde în monadă din afară" (G. W. Leibniz, *Monadologie* 7. *Opera philosophica*, ed. J. E. Erdmann, 1840, p. 705).

90. V. demonstraţiile lui Louis Couturat, *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits* (Paris, 1901, note X, sur la définition de l'amour, pp. 567-573).

91. G. W. Leibniz, *Opera philosophica*, ed. J. E. Erdmann, 1840, p. 118; *cf. Nouveaux Essais* II, cap. 20, § 4.

92. Referinţe exacte v. în cartea lui Couturat (nota 90), de unde sunt luate citatele inserate în text.

93. Chr. Wolff, *Psychologia empirica*, 1738, § 633.

94. Chr. Wolff, *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftl. Leben des Menschen*, 1721, I, § 449.

95. M. Mendelssohn, *Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften*, 1764, 2-te Aufl., 1786, I, 2, 48. (Notele 93, 94, 95 sunt din Rud. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 3-te Aufl., Bd. II, Berlin, 1910, S. 712, Art. „Locke").

96. Intelectualismul lui Spinoza trece prin toată *Etica* lui, fiind exprimat în mod evident mai ales în partea a II-a. „Sufletul, spune Spinoza, este un *lucru cugetător, res cogitans*" (Ben. de Spinoza, *Ethices*, Pars II, Def. 3; *Opera quotquot reperta sunt*. Recognoverunt J. van Vloten et J.P.N. Land, vol. I, Hagae Comitum, 1882).

97. Ben. de Spinoza, *Ethices*, Pars III, VI (III).

98. Schelling, *Studii filozofice despre esența libertății omenești*, trad. L. Meerovici, Sankt-Petersburg, ed. D.E. Jukovski, 1908, p. 19. Și într-adevăr, în *Etica* se întâlnește la fiecare pas cuvântul „preferat al lui Spinoza, „lucru", *res*. El vorbește mereu despre lucrul nevăzut sau iubit și însuși Dumnezeu este numit „lucrul cugetător". Ar fi inutil să recurgem la citate, deoarece ar trebui să ne referim aproape la fiecare pagină a *Eticii*. Totuși, nu este de crezut că această pasiune pentru cuvântul „lucru" să țină numai de maniera literară a filozofului. În primul rând, această manieră este foarte expresivă și în al doilea rând Spinoza vorbea întotdeauna despre „iubirea pură" pentru oameni, obiecte, etc., reunindu-le prin cuvântul „lucru".

99. Terminologie introdusă de către Aristotel (*Methaphysica*, X, 3, 1054 a 32, X, 8, 1058 a 18, VII, 11, 1037 b 7) (v. *infra*, nota 102).

100. Destutt de Tracy, *Elements d'idéologie*, 1803-1815, part. III, ch. 5, p. 160 (citat după Eisler, *Wörterbuch*, Bd. I, S. 543).

101. M. Palágyi, *Die Logik auf dem Scheidewege*, 1903, S. 167 (Eisler, S. 44): „*Dieselbe Wahrheit ist es, die sich in unendlich vielen gleichlautenden Urteilsakten dargestellen kann*".

102. Aristotel, *Metafizica*, V(Δ), 9 (*Opera* edidit Academia Regia Borussica, Berolini, 1831, vol. II, p. 1018 a, 7-10; *Die Methaphysik des Aristoteles*. Grundtext, Übersetzung und Kommentar von Albert Schwegler, Tübingen, 1847, Bd. I, S. 107). Traducerea franceză a lui J. Barthélemy-Saint-Hilaire ne redă astfel această sentință: „*Il s'ensuit qu'évidemment l'identité est une sorte d'unité d'existence, soit qu'il s'agisse de plusieurs êtres distincts, soit qu'il s'agisse d'un être unique qu'on regarde comme plusieurs. C'est ainsi qu'on dit par exemple qu'un seul et même est identique à lui-même, et alors on considère cet être unique comme s'il était deux êtres au lieu d'un*" (*Méthaphysique d'Aristote*, traduite en français... par J. Barthélemy-Saint-Hilaire, t. II, Paris, 1879, p. 135, livre V, ch. IX, § 6).

La traducătorii ruși P. Pervov și V. Rozanov, definiția identității, care ne preocupă, se citește astfel:

„De aici este evident că identitatea este un fel de unitate a existenței, când (lucrurile) sunt mai multe sau când unul este utilizat ca și cum ar fi mai multe: de pildă, atunci când se spune despre oricare lucru că este identic cu sine, căci în acest caz este utilizat ca și cum ar fi două obiecte" (*Metafizica lui Aristotel*, trad. și comentarii după originalul grec de P. Pervov și V. Rozanov, Sec. I, cărțile I-V, Sankt-Petersburg, 1895, p. 160, cartea V, IX, 3).

În sfârșit, în traducerea germană a lui Schwegler citim: „*Woraus sich ergibt, dass die Einerleiheit eine gewisse Einheit ist, entweder von Mehreren dem Seyn nach, oder von Einem, das man aber als ein Mehreres behandelt, wie wenn man z. B. sagt, etwas sey mit sich selbst einerlei; man behandelt in diesem Fall das Eine als wäre es eine Zweiheit*" (Bd. II, 5-tes Buch, cap. 36, § 82).

103. Leibniz, *Nouveaux Essais*, II, ch. 27, § 9.

104. Că reprezentări, toate fenomenele posibile, spune Kant, aparțin unei depline conștiințe de sine posibile. Dar această conștiință de sine, ca reprezentare transcendentală, posedă în mod necesar și cu certitudine *apriorică* identitatea numerică, deoarece, fără mijlocirea acestei apercepții inițiale, nimic nu poate intra în domeniul cunoașterii. Fiindcă această identitate trebuie să intre în mod necesar în sinteza integrală pluriformității a fenomenelor, din moment ce ele trebuie să devină cunoaștere empirică, fenomenele sunt subordonate condițiilor *apriorice* cărora sinteza lor (apprehensio) trebuie să se

conformeze întotdeauna. „*Alle möglichen Erscheinungen gehören, als Vorstellungen, zu dem ganzen möglichen Selbstbewusstsein. Von diesem aber, als einer transcendentalen Vorstellung, ist die numerische Identität unzertrennlich und a priori gewiss, weil nichts in das Erkenntniss kommen kann, ohne vermittelst dieser ursprünglichen Apperception. Da nun diese Identität unzertrennlich und a priori gewiss, weil nichts in das Erkenntniss kommen kann, ohne vermittelst dieser ursprünglichen Apperception. Da nun diese Identität nothwendig in der Synthesis alles Mannigfaltigen der Erscheinungen, sofern sie empirische Erkenntniss werden soll, hinein kommen muss, so sind die Erscheinungen Bedingungen a priori unterworfen, welchen ihre Synthesis (der Apprehension) durchgängig gemäss sein muss*" (Im. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Text der Ausgabe 1781 /A/, Elementarlehre, II Th., I Abth., I Buch, II Hauptst., 2 Absch., § 113. Herausgegeben von K. Kehrbach, Verlag von Ph. Reclam, 2-te Aufl., Leipzig, S. 125; *apud* traducerea lui N.O. Losski, Sankt-Petersburg, 1907, p. 93). Această identitate a conștiinței mele în diferite momente este numai o condiție formală a ideilor mele și a legăturii dintre ele, însă nu dovedește deloc identitatea numerică a subiectului meu. „*Es ist also die Identität des Bewusstseins meiner selbst in verschiedenen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges, beweiset aber gar nicht die numerische Identität meines Subjects*" (ib. Elementarlehre, II Th., II Abth., II Buch, I Hauptsch., Ausg. 1781 /A/, S. 363, Reclam, S. 308, trad. N.O. Losski, p. 232). Dacă eu nu vreau să cunosc prin experiență identitatea numerică a unui obiect exterior, trebuie să observ aspectul stabil al fenomenului, la care, ca subiect, se referă restul ca atribut și să remarc identitatea acestui aspect în timp ce toate celelalte din el se schimbă. Or, eu alcătuiesc un obiect al sentimentului interior, care este tot timpul numai forma sentimentului interior. Prin urmare, orice definiție consecventă a sufletului meu eu o raportez la eul identic numeric în orice moment, adică la forma de intuire interioară a sinelui. Acestea fiind spuse, ideea că sufletul este persoană nu ar trebui considerată ca rezultat al unei deducții, ci ca o judecată perfect identică a conștiinței de sine în timp, și acesta este motivul în virtutea căruia ea este valabilă *a priori*. Într-adevăr, sensul acestei teze se reduce propriu-zis numai la faptul că în tot timpul, când eu am conștiință de sine, conștientizez acest timp ca aparținând unității eului meu și e absolut indiferent dacă voi spune că tot acest timp se află în mine ca unitate individuală sau că eu, cu identitatea mea numerică, mă aflu în tot acest timp. „*Wenn ich die numerische Identität eines äusseren Gegenstandes durch Erfahrung erkennen will, so werde ich auf das Beharrliche derjenigen Erscheinung, worauf als Subject sich alles Uebrige als Bestimmung bezieht, acht haben und die Identität von jenem in der Zeit, da dieses wechselt, bemerken. Nun aber bin ich ein Gegenstand des innern Sinnes und alle Zeit ist bloss die Form des Sinnes. Folglich beziehe ich alle und jede meiner successiven Bestimmungen auf das numerischidentische Selbst in aller Zeit, d. i. in der Form der inneren Anschauung meiner Selbst (...) es ist einerlei, ob ich sage: diese ganze Zeit ist in Mir als individueller Einheit, oder ich bin mit numerischer Identität, in aller dieser Zeit befindlich*" (ib. S. 362, Reclam, SS. 307-308, trad. Losski, pp. 231-232).

105. După expresia lui Staudinger, Cohen este căpetenia *der Altmeister* neokantianismului (F. Staudinger, *Cohens Logik d. reinen Erkenntnis und d. Logik d. Wahrnehmung*, „Kantstudien", 1903, VIII, 1).

106. H. Cohen, *System der Philosophie*, Bd. II, Berlin, 1902, Erste Klasse, 2, S. 78.

107. Ideea opoziției între creație vie în timp și finitul mecanic în spațiu sau, ceea ce este aproape același lucru, ideea opoziției dintre lucru și persoană se află la baza celor mai recente filozofeme ale lui Henri Bergson și William Stern. Dar nici în prima sa versiune, nici în a doua, gândirea nu are forța să facă o breșă în vitalism, care, ce-i drept, nu este mecanic, dar nici personal. Aceste filozofeme nu sunt decât un cosmologism vital și drept dovadă poate servi faptul că în cea mai personalistică din ele, în sistemul lui W. Stern, se face încercarea de a *defini persoana*. Acest fapt este suficient pentru a ne convinge de caracterul *impersonal* al acestei filozofii. Cum se face? Cred că ambii filozofi, chiar dacă le repugnă *ratiunea* legată indisolubil de raționalism, nu se decid totuși să o rupă deschis cu el, cu alte cuvinte, o au curajul să accepte *ascoza credinței*. Neîndrăznind să se rupă de rațiune, ei încearcă totuși, într-un mod discret și nescandalos, să evadeze din regatul acesteia, prefăcându-se că îi continuă opera. Și unuia și celuilalt îi este străin aspectul

tragic însă prin blândețe, „cu binișorul" nu este posibilă depășirea rațiunii. Rezultă că, în fapt, Bergson nu vorbește aproape deloc despre persoană (și aceasta este poziția cea mai rezonabilă!), iar Stern, în cartea sa, folosind la tot pasul cuvântul *Person* definește persoana, adică o consideră ceva posibil de a fi cuprins de rațiune și noțiunea de obiect, această rațiune în rațiune, o explică în opoziție cu noțiunea de persoană. De altfel, iată care este definiția persoanei, după W. Stern: „O persoană este o existență care, în pofida pluralității părților ei, formează o unitate reală, *sui generis* și având valoarea ei în sine, și în această calitate, pe lângă pluralitatea funcțiilor ei parțiale, efectuează o activitate de sine, care vizează o finalitate. *Un lucru* este opoziția contradictorie a persoanei. El este o existență care, fiind compusă din mai multe părți, nu posedă o unitate reală, *sui generis* și integrală și, îndeplinind mai multe funcții parțiale, nu efectuează vreo activitate de sine, care să vizeze o finalitate. *Eine Person ist ein solches Existierendes, das, trotz der Vielheit der Teile eine reale, eigenartige und eigenwertige Einheit bildet und als solche, trotz der Vielheit der Teilfunctionen eine einheitliche, zielstrebige Selbsttätigkeit vollbringt. Eine Sache ist das contradictorische Gegenteil zur Person. Sie ist ein solches Existierendes, das, aus vielen Teilen bestehend, keine reale, eigenartige und eigenwertige Einheit bildet und das, in vielen Teilfunctionen functionierend, keine einheitliche zielstrebige Selbsttätigkeit vollbringt.* (L. William Stern, *Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung*. Erster Band. *Ableitung und Grundlehre*. Leipzig, 1906. Einführung, § 16. Traducerea definițiilor apud Frank (v. nota 2), p. 172). În continuare (§§ 19 ff.) W. Stern dă explicațiile acestor definiții.

108. *Bernardi Caraevallensis Opera*, ed. Mabillon, 1719. *De dil. Dei*, 1, 1.

109. N. N. Saguda, *Întâia Epistolă Sobornicească a Sf. Ap. și Ev. Ioan Teologul*. Poltava, 1903 (v. nota 83).

110. Εὐχολόγιον. Ἐν Ῥώμῃ, 1754, p. 75. Citatele următoare sunt după același Εὐχολόγιον.

111. V. S. I. Sobolevski, *Despre sensul cuvintelor: „Cu înțelepciune să luăm aminte!"* (*Palomnul*, 1906, octombrie, partea a II-a, pp. 586-588).

112. A. Almazov, *Istoricul rânduielii Botezului și Mirungerii*. Kazan, 1884, cap. X, pp. 219-240. N. C. Celțov, *Formele vechi ale Simbolului Credinței Bisericii Ortodoxe sau așa numitele simboluri apostolice*. Sankt Petersburg, 1869.

113. Εὐχολόγιον, v. nota 110.

114. Oricum, nu trebuie să înțelegem această echivalență în sens metaforic; aici se indică negraita lumina mistică a Adevărului, v. *infra*, nota 126.

115. Grigorie de Nyssa, *Despre suflet și înviere*, P. G. XLVI, 96 C.

116. Îl dăm integral în traducerea lui M. D. Muretov.

IMNUL DRAGOSTEI

al apostolului Pavel

I. *Prolog*

Râvniți la darurile cele mai bune
Și vă arăt încă o cale care le întrece pe toate

II. *Strofa I*

Dacă în limbi
Omenești grăiesc
Și chiar îngerești
Iar dragoste nu am
Făcutu-m-am aramă sunătoare
Și chimval răsunător

Și de am darul proorociei
Și cunosc toate tainele
Și orice știință
Și de am toată credința
Care mută și munții din loc
Iar dragoste nu am
Nimic nu sunt
(Nici un folos nu mi este)

Și de mi aș împărți averea,
Și dacă trupul imi voi da,
Să fie ars, iar dragoste nu am
Nici un folos nu mi este.

III. *Strofa a II-a*

Dragostea mult rabdă
Dragostea se milostivește
Dragostea nu pizmuiește,

Nu se laudă,
Nu se trufește,

Nu cunoaște necuviința,
Nu caută ale sale
Nu se mânie
Nu gândește răul

Nu se bucură de nedreptate,
Ci se bucură de adevăr

Toate le suferă
Toate le crede
La toate nădejde are,
Toate le rabdă.

IV. *Strofa a III-a*

Dragostea niciodată nu contenește,
Deși profețiile vor dispărea,
Limbile vor înceta,
Și știința va pieri
Numai în parte cunoaștem
În parte proorocim
Când va veni însă desăvârșirea,
Acest „în parte" va dispărea

Când eram copil,
Vorbeam ca un copil
Și judecam ca un copil
Când însă am devenit bărbat
Am părăsit copilăria mea
Căci acum vedem doar prin oglindă întunecată,
Iar atunci față către față,

Acum cunosc în parte
Iar atunci voi cunoaște precum sunt cunoscut și eu.
Astfel, rămân

Credinţa, nădejdea, dragostea,
Această treime,
Dar mai mare între ele: dragostea.

V Epilog

Căutaţi Dragostea
Şi râvniţi spre darurile cele duhovniceşti,
Dar mai ales ca să proorociţi

(M.D. Muretov *Imnul dragostei din Noul Testament în comparaţie cu „Banchetul" lui Platon şi Cîntarea Cîntărilor"* Curierul teologic Nº 11 12/1903 şi extrasele separate)

117 Pe tema deosebirii între altruism şi iubirea creştină s-au scris multe, mai ales de către Slavofili. Pentru literatura temei voi menţiona aproape la întîmplare K.N Leontiev *Creştinii noştri cei noi* (*Opere* ed V.M Saitîie Moscova, 1912 vol 8) – L.A Tihomirov *Altruism şi iubire creştină* Vişnî Volocek 1905 (*Biblioteca de filozofie şi religie* fasc. IX) – M.A. Novoselov *Umanismul Semei şi importanţa lui în noua istorie a omenirii* (Moscova, 1912 ib., fasc XXVII) – *Idem Justificarea psihologică a creştinismului* (Moscova, 1912 ib fasc XXVIII) – A.A Sokolovski (dr în med) *Religia iubirii şi egoismul* partea I Moscova, 1891 – Prot A.M Ivanţov-Platonov *Învăţătura creştină despre dragoste pentru oameni în comparaţie cu extremismele doctrinelor socialiste* (Moscova 1884 şi în *Douăzeci de ani de predici, culegere de cuvinte şi omilii ale protopopului Ivanţov Platonov*)

118 Despre expunerea de „umilire de sine" în sens strict teologic referitor la Iisus Hristos v M.M. Tareev *Umilirea de sine a Domnului nostru Iisus Hristos* (Moscova, 1901, IX + 192 + II pp) unde există o bibliografie a problemei *Idem Umilirea de sine a lui Hristos* (*Bazele creştinismului* vol I, ed a 2-a Serghiev Posad 1908 pp 7 134) Lucrarea conţine aceleaşi opinii ca şi precedenta, dar într-o formă parţial simplificată, parţial completată. A. Celcinovski *Cîteva clarificări asupra învăţăturii despre umilirea de sine a Domnului nostru Iisus Hristos* (expunerea şi analiza critică a teoriilor kenotice ce privire la persoana lui Iisus Hristos) Kiev 1910 IV + 220 pp

119 Ideea de „separaţie" a existenţei individuale şi a morţii ca proces de întoarcere în existenţa generală primitivă a fost exprimată într-o formă mai mult sau mai puţin articulată de mulţi filozofi greci sau mai bine zis a fost subînţeleasă aproape de către toţi. Probabil ea era baza acelui complex de idei care reflecta şi sancţiona experienţele misterelor. E foarte posibil ca această idee să fi fost de provenienţă orientală, deşi putea foarte bine să fie şi pe deplin autohtonă căci abolirea limitelor personale şi beţia fuziunii cu întreaga existenţă, produse de misterele erau suficiente pentru a da naştere ideii de stare păcătoasă a existenţei individuale şi ideii de fericire şi prin aceasta ideii de sfinţenie primordială, de existenţa în afara de sine.

Cu mai multă claritate exprimă această idee Anaximandru. Conform unei informaţii a lui Teofrast păstrată de către Simplicius „Anaximandru, fiul lui Praxiad din Milet, discipolul şi succesorul lui Thales afirmă că infinitul este principiul ἀρχή şi cauza materială, στοιχεῖον a toate. El a fost primul care a introdus cuvîntul «principiu» şi emite ipoteza că acesta nu este nici apa, nici altul dintre aşa-numitele elemente ci o cu totul altă natură infinită, din care se formează toate cerurile şi toate universurile din ele. Din acest «principiu» îşi primesc naşterea toate lucrurile şi conform necesităţii numirea, căci într-un moment anume ele suferă pedeapsa şi răsplata pentru nedreptatea reciprocă aşa se exprimă el folosindu-se de forme prea poetice ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων (*Theophrasti physic opinionum* fr 2 in *Simplicii in Aristot Physic* f 6 36-54 – Hermannus Diels *Doxographi graeci* Berolini 1879 p 476)

Totuşi Teofrast în aceste fraze profunde, e departe de a avea dreptate când vede în cuvintele lui Anaximandru expresii prea poetice deşi este puţin probabil să aibă deplină dreptate un istoric ontologist al filozofiei care afirmă, pe baza studiului credinţelor

egiptene că şi la vechii filozofi greci prin cuvintele νόμος δίκη se înţelege spaţiul primordial şi că „de aceea şi aici δίκη lucrurilor nu este altceva decît devierea lor de la spaţiul primordial iar τίσις răsplată, nu înseamnă altceva decît întoarcerea lor în spaţiul nemărginit (O.M Novitki *Dezvoltarea treptată a doctrinelor filozofice vechi în legătură cu dezvoltarea credinţelor păgâne* Kiev 1860 partea II p 93 nota 81 Despre religia egiptenilor *cf ib* partea I nota 5) Ideea generală a lui Anaximandru este simplă şi anume Nedreptatea înseamnă izolare opoziţie reciprocă despărţire drepatea trebuiă prin ispăşirea a tot ce se deosebeşte lucrurile despărţite se întorc în elementele lor iar acestea din urmă sunt absorbite de nemărginitul în sânul căruia se nasc şi se nimicesc universuri nenumărate (Prinţul S.N Trubeţkoi *Istoria filozofiei antice* partea I Moscova, 1906 p 66 *Cf* T Gomperz, *Cugetători greci* trad după ed a 2-a germ de E. Herzog şi D Jekovski Sankt Petersberg, 1911 vol. I p 50) dar ca şi celelalte teorii ale metafizicii de început, această idee este oglindirea unei psihologii mistice concrete şi mai exact a reprezentărilor mistice despre suflet, care iau naştere pe baza misterelor nefiind deci atracţii ale gândirii abstracte V Gomperz *ib* cap V Doctrina orfico-pitagoreică a sufletului p 108 S.S Glagolev *Religia greacă* partea I „Credinţele Serghiev Posad 1909, cap V Teologie orficilor" p 216 R Steiner *Das Christentum als mystische Tatsache* Leipzig 2-te Aufl. 1910 trad. autorizată de autori *Misterele antice şi creştinismul* Moscova 1912

120 R Hamerling *Die Atomistik des Willens* 1891 Bd. II S 164 (*apud* R. Eisler *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* 3-te Aufl. Berlin, 1910, Bd II, S 713)

121 Ideea deplinei singularizări a valorilor şi a datoriilor a datoriei şi a actualităţii a normelor şi a faptelor este poate cea mai caracteristică pentru mişcarea neokantiană a filozofiei atât în sensul restrâns, cât şi în cel larg al termenului de neokantianism

122. F.M. Dostoievski *Fraţii Karamazov* („Din cuvântările şi învăţăturile stareţului Zosima") *Opere* vol 12 p 337

123 Fericitul Augustin *De Trinitate* VIII 10

124 John Scot Eriugena, *De divisione naturae* 1 74 (P L. CXXII, 515 B) Tot aici se dă şi o altă definiţie a iubirii „*Amor est naturalis motus omnium rerum, quae in motu sunt finis quietaque statio ultra quam nullus creaturae progreditur motus*"

125 V nota 116

126 Sfînta Scriptură îl numeşte pe Dumnezeu lumină Această denumire, conform interpretării curente exprimă următoarea însuşire a lui Dumnezeu puritatea Dar nu exprimă oare aceasta şi esenţa lui Dumnezeu? Oare Dumnezeu nu este într-adevăr lumină şi Faţa Lui nu are ceva asemănător cu lumina? (Inochentie arhiepiscopul Kersonului şi Tauridei *Despre Dumnezeu în general ca fondator al împărăţiei morale sau cereşti* în *Opere* ed M.O Wolf Sankt Petersberg şi Moscova, 1877 vol 10 pp. 255-265) Doctrina lui Dumnezeu ca lumină negrăită se află aproape la toţi misticii şi o găsim expusă în mod sistematic la englezul John Pordage care a trăit în secolul al XVII-lea (între anii 1625 şi 1698) În lucrarea fundamentală *Metaphysica vera et divina* tradusă în limbile germană şi rusă sub titlurile *Pordädschens göttliche und Wahre Methaphysik* übersetzt von Loth. Vischer 1725 respectiv *Metafizica dumnezeiască şi adevărată sau concepţiile minunate şi prin experienţă dobândită a lucrurilor nevăzute şi veşnice descoperită prin D.I.P* (Moscova între 1784 şi 1786 într-o tipografie clandestină 3 vol 547 + 600 + 639 pp in quarto) Această carte a fost confiscată şi după părerea lui Sopikov este rarisimă.

Iată ce învaţă John Pordage „Dumnezeu este lumină (*1 Ioan* 1 5) prin urmare Fiinţa Lui are Spaţiu adâncime înălţime, lungime şi lăţime. Căci este imposibil să-ţi imaginezi o lumină care n-ar avea spaţiu în care strălucirea ei s-ar răspândi în jurul ei care n-ar lumina nici un loc şi n-ar ocupa nimic cu razele ei Nu se poate dimpotrivă, să se obiecteze faţă de aceasta că Dumnezeu este numit Lumină numai prin comparaţie deoarece se afirmă fără nici un temei că Scriptura nu îl numeşte pe Dumnezeu Lumină decât prin analogie. Căci mai mult decât atât, Dumnezeu are acest nume în sensul

propriu al cuvântului, și dacă examinăm și înălțimea Lui și sublimitatea Lui și harul strălucirii Lui, atunci nu se poate ca lumina exterioară, care este numită materială, să o numim cu acest termen într-un sens prea puțin impropriu, când este incomensurabil întrecută de strălucirea și slava dumnezeiască, precum mărturisesc acest lucru cei ce au ajuns să le cunoască. Și în acest sens, adică în considerarea clarității și strălucirii Lui supreme și a Esenței Sale foarte subtile, este adevărat că Lumina spirituală și dumnezeiască diferă cu totul de cea corporală și exterioară, și este de un gen particular. De altfel, în această examinare a luminii, și una și alta au aceeași natură și aceleași însușiri; și nimeni niciodată nu va putea demonstra contrariul. Aș vrea numai să adaug ce înțeleg eu prin denumirea de lumină *Spirituală*, când prin aceasta nu vor să arate altceva decât sublimitatea strălucirii și esenței ei. Căci simpla Cunoaștere ca atare nu poate fi numită Lumină. Din moment ce toți demonii și damnații au cunoașterea multor lucruri și au atenția cunoașterea figurată care le-a mai rămas și despre lucrurile dumnezeiești, ci una chiar esențială și experimentală despre Lumea Lor întunecată și despre lucrurile aflătoare în ea, și totuși care toate laolaltă n-au nici o scânteie de lumină. De aceea, în concepția generală pe care o au oamenii despre ea, Lumina spirituală este lumina veritabilă și propriu-zisă, care luminează cu cea mai mare claritate, și o astfel de lumină pe care trebuie să o recunoască toți ca pe ceva concret și real și ca pe o perfecțiune esențială, nu i se poate nega lui Dumnezeu fără a-i leza însăși Slava Sa. Despre aceasta poate exista cu atât mai puțină îndoială, cu cât în *Apocalipsa* lui Ioan, cu privire la Viața Veșnică se spune direct: «Și noapte nu va mai fi, și nu mai au trebuință de lumina lămpii sau de lumina soarelui, pentru că Domnul Dumnezeu le va fi lor lumina și vor împărăți în vecii vecilor» (*Apocalipsa* 22, 5). Acest lucru nu poate fi altfel înțeles decât ca o Lumină adevărată sensibilă care va lumina ochii celor fericiți. Nu e pertinent ce spun unii că această lumină exterioară este o existență corporală, dacă prin aceasta ei înțeleg un lucru care nu are nimic în sine, care doar se întinde în înălțime, în adâncime, în lățime și în lungime, lucru care nu are deloc viață în sine și este cu desăvârșire pasiv. Pentru că «Lumina este Viața» (*Ioan* 1, 4). Totodată ea lucrează din temelia ei interioară și din propria ei putere. Prin urmare, ea este Spirit și nu corp. Și precum suntem gata să respectăm această concluzie cu privire la Lumina Divină, tot așa trebuie să recunoaștem și lumina exterioară ca pe ceva adevărat, până ce nu se va dovedi prin argumente sigure că această lumină este cu totul alta și de o natură opusă celeilalte".

În continuare, se resping unele obiecțiuni posibile, însă nu vom intra în amănunte. Apoi autorul spune: „După cum Dumnezeu este Ființa nemărginită, tot așa este El și Lumina infinită și spațiul infinit. La fel cum lumina exterioară cuprinde totul în sine și toate lucrurile trăiesc, se mișcă și există în ea, așa și Lumina Divină, atât noaptea cât și ziua (căci în Dumnezeu nu există întuneric, ci lumină neîntreruptă: *I Ioan* 1, 5; *Psalmi* 138, 12) umple totul, pătrunde totul, cuprinde totul și în Ea noi trăim, ne mișcăm și suntem. Ea se află în interiorul tuturor lucrurilor ca temelie care pe toate le poartă și pe toate le ține; nu există nimic ce ar putea fi ascuns de Ea. Deși Ea însăși, din pricina finețeii sau subtilității esenței Sale, care este mai presus de toate, nu poate fi descoperită prin puterea făpturii, ci este nevoie în smerenie adâncă a cere și a aștepta revelarea liberă și voluntară, prin care Ea să se comunice. Sfânta Scriptură, ca tezaur al Adevărului *Divin*, ne învață și ne sugerează aceasta. Și această analiză a Luminii demonstrează și slăbiciunea obiecției următoare: că dacă îi atribuim Spațiu lui Dumnezeu, rezultă că El poate fi și divizat. Încearcă, dacă poți, să divizezi această lumină solară exterioară în părți esențiale și arată-ne un fragment despărțit de întreg. Include-l într-o sticlă și păstrează-l pentru întrebuințare și vei avea grozav corp de iluminat. Iar dacă nu poți face așa ceva, atunci recunoaște că părțile pe care ți le imaginezi că stau una lângă alta în spațiu nu se găsesc decât în imaginația ta și că divizibilitatea pe care le-o impui nu este altceva decât efectul minții tale (*verum ens rationis*). Uită-te la sticlă: ce densitate are corpul ei, încât nici cele mai parfumate, cele mai volatile nu pot trece prin ea, ci sunt oprite; și totuși cât de ușor trece prin ea lumina! Și cum rămâne întotdeauna lumina intactă și neîmpărțită în integritatea sa! Deci cu atât mai mult Lumina dumnezeiască trebuie să pătrundă fără piedică în toate corpurile. Dar vei spune că dacă lumina nu poate fi divizată în așa fel încât o parte din ea să fie inclusă separat, totuși ea poate fi exclusă din multe locuri, concomitent cu

mărirea sau micșorarea spațiului ei, ceea ce ar fi totuna cu divizarea ei. Or, după părerea mea, nu se poate considera că este o divizare. Mai degrabă, această excludere aduce cu sine o concentrare și o condensare mai mare, o mai mare unire a ei înseși. Și dacă lumina se condensează sau se dilată, acest lucru nu contrazice natura spiritului creat; nu contravine nici chiar naturii spiritului necreat, în măsura celei de-a doua existențe a lui, asta o atestă foarte clar autorul, ca urmare a numeroaselor sale cercetări" (J. Pordage, *Metafizica divină și adevărată*, partea I, cartea I, cap. XII, § 1-23, pp. 262-269 sq.)

127. *Canonul Învierii*, glas 6, irmosul 5.

Să observăm cu acest prilej că această cinstire a luminii, exprimată cu atâta evidență în imnul *Lumină lină*, este de proveniență foarte veche. În tot cazul, Sfântul Vasile cel Mare îl atestă în anul 375: „Părinții noștri au găsit de cuviință să nu primească în tăcere harul luminii celei de seară, χάριν τοῦ ἑσπερινοῦ φωτός, și să mulțumească de îndată ce apare. Și nu putem spune cine este autorul acestor versuri de mulțumire de la vecernie, poporul cel puțin repetând vechea cântare" (Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh, către Sf. Amfilohie, episcopul Iconiei*, XXIX, 73, P.G. XXXII, 205 A).

Dar și astăzi, cine nu a trăit harul duios de pace al „luminii celei de seară", neînțeleasa blândețe și aspectul „de dincolo" al razelor de lumină împrăștiate de soarele care apune? Acest sentiment, cunoscut de toți, este unul dintre temele muzicale ale lui F.M. Dostoievski și ea este introdusă la el întotdeauna prin lungimea razelor soarelui ce apune. Astfel, ca o muzică nepământeană, sună cuvintele pe care starețul Zosima le rostește înainte de a muri: „Binecuvântez răsăritul zilnic al soarelui și inima mea continuă să-l cânte, dar acum îmi place mai mult apusul lui, razele lui lungi, oblice, și o dată cu ele, sfioasele și duioasele amintiri, imaginile dragi din întreaga mea viață lungă și binecuvântată..." etc. Razele lungi și oblice ale soarelui ce apune sunt simbolul morții liniștite, a trecerii într-o altă lume. Condamnatului la moarte, după spusele prințului Mîșkin, îi jucau în ochi razele ce străluceau pe acoperișul aurit al catedralei. El privea cu încăpățânare aceste raze, nu putea să-și desprindă privirea de ele; începea să i se pară că aceste raze sunt noua lui natură, că peste vreo trei minute se va contopi cumva cu ele. Deputatul Mihailov moare într-o seară senină și privește razele oblice, puternice ale soarelui apunând străbătând geamurile verzi ale camerei de spital. Nelly, cu trei zile înainte de moarte, parcă presimțindu-și-o, privește cu nostalgie soarele ce apune. Liza, în *Eternul soț*, moare într-o seară splendidă de vară, o dată cu apusul soarelui. Raskolnikov se gândește la moarte privind ultimul reflex trandafiriu al apusului. În *Idiotul*, bătrânul general, pe jumătate nebun, povestește cum i-a murit soția, într-o seară limpede de vară, o dată cu apusul soarelui. În *Adolescentul*, Kraft, înainte de a se împușca, spune în mod misterios că îi place apusul soarelui. Alioșa își a întipărit în memorie razele de apus ale soarelui atunci când și-a văzut mama zbătându-se în convulsiile isteriei. Zosima povestește despre moartea fratelui său la o oră senină de seară, când soarele apunea. Lui, ca și lui Alioșa, această imagine i s-a întipărit în memorie din fragedă copilărie. Amintindu-și, el parcă vede cum se înalță fumul de tămâie, iar de sus, prin cupolă, razele se revarsă în Biserica Domnului și înălțându-se spre ele, fumul de tămâie dispare în volute. Această rază a soarelui în apus este simbolul legăturii noastre cu lumea cealaltă. Makar Ivanovici povestește istoria unui negustor zdruncinat de faptul că din cauza lui un băiețel s-a aruncat în râu și a pierit. Negustorul i-a comandat unui pictor un tablou ce trebuia să reproducă acest eveniment. Pictorul a executat tabloul cu o rază de lumină venind din cer spre copil.

128. „Spre cer ridic eu ochii inimii mele, către tine, Mântuitorule, mântuiește-mă cu strălucirea Ta" (*Antifonul întâi al utreniei duminicale*, glas 2).

Termenul strălucire, ἔλλαμψις, ca și ceilalți de același fel, desemnează, fără nici o îndoială, Lumina taborică necreată, energia Dumnezeiești Treimi și, în mod direct sau indirect, aceasta este legată de doctrina luminii, expusă cel mai clar și mai consecvent de către isihaștii atoniți. Disputele despre Lumina Taborică, foarte importante și pline de învățăminte, au precizat bazele gnoseologiei ortodoxe și aspectele esențiale ale ontologiei. Într-o cred că este de datoria mea să citez bibliografia, chiar săracă, referitoare la această problemă: Igumenul Modest, *Sfântul Grigorie Palama, Mitropolitul*

Salonicului apărătorul învățăturii ortodoxe despre Lumina Taborică și lucrările divine, Kiev, 1860. – Episcopul Porfirie Uspenski, *Orientul creștin. Athosul. Încheierea sihăstriei la mănăstirile atonite în anul 1845*, Kiev, 1877, partea I, secț. 1, pp. 220-262. – *Idem*, *Istoria Athosului*, partea a III-a, secț. 1, Kiev, 1877, pp. 134-144: doctrina isihaștilor. – *Ibidem*, secț. II (I), Sankt-Petersburg, 1892, Edit. Academiei Imperiale de Științe, sub red. lui P.A. Sîrku, cap. 18, § 97-99: starea credinței și moralei sfinților atoniți; doctrina isihaștilor, interpretarea isihasmului atonit, soarta și bibliografia lui. – *Ibidem*, secț. II (II), justificarea istoriei Athosului, № 25-90, pp. 652-661: texte și documente originale. – F.I. Uspenski, *Sinodiconul din Duminica Ortodoxiei*, Odessa, 1890. – *Idem*, *Schițe din istoria culturii bizantine*, Sankt Petersburg, 1892. – Episcopul Alexie, *Mistica bizantină și Biserica din secolul al XIV-lea*, Kazan, 1906. – I. Sokolov, *Varlaam și varlaamiții* (*Enciclopedia teologică ortodoxă*, sub red. A.P. Lopuhin, Petrograd, 1902, vol. 3, col. 149-157). – *Idem*, *Grigorie Akindin*, ibidem, 1904, vol. 4, col. 980-982. – *Idem*, *Grigorie Sinaitul*, ib. (și alți autori). – G. Nedetovski, *Erezia varlaamită* (*Analele Academiei Teologice din Kiev*, 1873, februarie). – P.A. Sîrku, *Din istoria corectării cărților în Bulgaria în secolul al XIV-lea*, Sankt-Petersburg, 1899. – Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinische Literatur*, München, 1897. – Γρ. Παπαμιχαήλ, Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς, Ἐν Ἀλεξάνδρειᾳ, 1911; recenzie în *Echos d'Orient*, an XV, № 97, 1912, noiembrie-decembrie, pp. 528-531. – *Idem*, *Recenzie cărții lui Stavros*, Νέα Σιών, vol. 4 (1886), p. 565. – *Idem*, Χριστιανισμός και ἀνελευθερισμός, 1912. – Sf. Grigorie Palama, *Mărturisirea Ortodoxă* (*Lectura ortodoxă*, 1841, № 3, pp. 17-21).

Cei mai mari apărători ai învățăturii ortodoxe despre Lumina Taborică au fost Sf. Grigorie Palama, patriarhul ecumenic Filotei, împărăteasa Ana, fiul ei, împăratul Ioan Paleologul, care e domnit împreună cu Ioan Cantacuzino, și monahul Iosif Vrihias, mai apoi patriarh al Constantinopolului. Adversarii acestei învățături au fost: monahul calabrez Varlaam, eruditul Grigorie Akindin, patriarhul ecumenic Ioan Kalecas și eruditul Gregoras. Lucrările lor sunt adunate în ultimele 11 volume din cea de-a doua serie de patrologie greacă a lui Migne.

129. Sf. Simeon Noul Teolog, *Rugăciune pentru Sfânta și Dumnezeiasca Împărtășanie* (rugăciunea a șaptea din „Rânduiala Împărtășaniei").

130. Referitor la expresia, dificil de interpretat, ὁ πατὴρ τῶν φώτων (*Iacov* 1, 17), mulți exegeți gândesc că aici Dumnezeu este numit izvorul luminii duhovnicești; de această părere sunt Fromond, Beumgarten, Stark. Însă Hoffmann a înțeles că τὰ φῶτα nu poate semnifica decât astrele cerești. Această ultimă idee o dezvoltă și perfecționează episcopul Gheorghe: „Nu-i nimic ciudat, adaugă el, în faptul că Dumnezeu este numit părintele astrelor; se știe că o expresie analoagă este folosită în Iov 38, 28: «Are ploaia un tată?»". Această interpretare este cea mai puțin artificială și este acceptată de majoritatea exegeților, cum ar fi Rosenmüller, Wiesinger, Hutter, Scheg (ieromonah, actual episcop Gheorghe Iaroșevski, *Epistola Sobornicească a Sfântului Apostol Iacov. Încercare de analiză istorico-exegetică*, Kiev, 1901, pp. 129-131).

131. „Este de presupus că în sunete ceea ce este simplu nu are frumusețe. Totuși, într-o armonie frumoasă, fiecare sunet, chiar izolat, are propria sa frumusețe" (Plotin, *Enneade*, 1, 6, 1. *Plotini Enneades* edidit Ric. Volkmann, Lipsiae, 1883, vol. I, p. 85; trad. Bouillet, t. I, pp. 99-100). „Un ton izolat, perceput de urechea noastră, dispare fără urme pentru psihicul nostru aproape imediat după încetarea vibrațiilor; noi nu suntem în stare să-l recunoaștem, să-l determinăm înălțimea, să-l comparăm cu tonul izolat pe care l-am auzit cu un sfert de oră mai înainte, așa cum nu-l putem reproduce peste zece minute; extrem de rare sunt persoanele care, înzestrate fiind cu un talent muzical excepțional, sunt capabile să aprecieze cu aproximație un ton izolat, dar și acestea, pentru a putea face această determinare, trebuie să-l reproducă în prealabil cu vocea..." (A. Bernstein, *Universul sunetelor ca obiect de percepere și gândire*, în *Probleme de filosofie și psihologie*, cartea a II-a /XXII/, 1896, martie-aprilie, partea a II-a, p. 111). „Elementele unei melodii, nedefinibile izolat, atunci când se combină primesc noi calități, care contribuie la aprecierea lor de ansamblu; este clar că această calificare, absentă la tonul izolat, este proprie ansamblului și fără a defini fiecare factor în parte, ea îi determină în

serie" (ib., p. 112). „Deși urechea noastră este capabilă să perceapă tonuri cu orice număr de vibrații, posibilitatea de a le recunoaște și distinge este redusă de limitele unor relații determinate. Așadar, pentru percepția melodică nu este important numărul absolut al vibrațiilor din modelul acustic, cât mai ales raportul dintre mărimea vibrațiilor care variază consecutiv. În fiecare serie de sunete succesive, percepția noastră nu le distinge decât pe cele care sunt în relație de reciprocitate, ca o serie de raporturi determinate între numerele unor numere întregi, sau le reduce cu ușurință și aproximativ pe celelalte la această serie regulată" (ib., p. 116). „Tonurile nu se memorează independent, ci în raportul lor reciproc cu viteza vibrațiilor; gândirea nu înregistrează înălțimea absolută a fiecărui ton, ci succesiunea lor, care corespunde succesiunii raporturilor unor numere întregi determinate... O melodie veche într-o tonalitate nouă este recunoscută fără greș datorită faptului că forma ei memorată nu era compusă dintr-o serie de tonuri de o anumită înălțime, ci dintr-o serie de raporturi care nu se modifică o dată cu schimbarea tonalității. Nici un factor nu limitează o asemenea identitate în memorie, în limitele percepției posibile a gamei fizice, de la tonurile cele mai joase până la cele mai înalte, trecând prin semitonuri, de la o tonalitate la alta, schimbându-și de asemenea timbrul în instrumente diferite, melodia rămâne totuși strict identică formei sale memorate, deoarece își rămâne matematic fidelă ușor, adică în succesiunea elementelor sale. Noi ținem minte melodiile, deși uneori nu putem preciza de la care instrument am perceput-o..." (ib., pp. 116-117).

132. „Muzica ne face plăcere, deși frumusețea ei constă numai în raporturi numerice și în numărarea percuțiilor și vibrațiilor corpurilor sonore, repetate la anumite intervale, numărare pe care noi nu o sesizăm și pe care sufletul o efectuează fără încetare" (Leibniz, *Principiile naturii și ale harului bazate pe rațiune*, 17. *Opere filosofice alese*, trad. de membrii Societății de psihologie, sub red. lui V.P. Preobrajenski, Moscova, 1890, p. 336).

133. Emerson, *Frumusețea* (*Opere*, vol. 2, p. 24. Edit. Noile revistei de literatură străină) V. și lucrările altor teoreticieni în domeniul esteticii.

„În general vorbind, în cantitate convenabilă, ca stimulent al unei energii nervoase suficient întreținută prin hrană și repaos, ca excitant normal al activității nervoase, lumina este însoțită de un sentiment de plăcere. Un întuneric îndelungat este evident dezagreabil. Ieșind dintr-o peșteră întunecoasă sau dintr-o mină adâncă, ne bucurăm de lumina zilei. Se pare că această repulsie față de întuneric este instinctivă în noi, ee se observă nu numai la oameni, ci și la animale, după cum putem constata și din frica și uluirea ce le cuprind în timpul unei eclipse totale de soare. Omului cu atât îi plac senzațiile ceva mai puternice decât cele obișnuite, preferăm zilele însorite celor posomorâte, fapt care se explică probabil prin faptul că lumina produce o excitație salutară a întregului organism. În general, cantitatea de lumină se află în relație directă cu dispoziția noastră. De aceea pentru întrunirile solemne, pentru mesele festive, pentru reprezentații teatrale și baluri este nevoie de lumină strălucitoare, în timp ce semiîntunericul misterios din temple se armonizează mai bine cu atitudinea religioasă a celor care se roagă. Plăcerea suscitată de lumină este amplificată prin contrast" (A.I. Smirnov, *Estetica simplă a frumosului în natură și în artă*, curs universitar, partea a II-a, Kazan, 1900, pp. 184-185).

„Câteodată o singură rază de soare te face să înțelegi lumea mai bine decât unsprezece meditații într-un cabinet plin de praf, având dinainte cărțile deschise" (Guyau, *Arta din punct de vedere sociologic*, XI).

Ideea frumuseții particulare a luminii o găsim la Sfântul Vasile cel Mare. Iată meditațiile lui: „«Și a zis Dumnezeu: Să fie lumină!» (*Facerea* 1, 3). Primul cuvânt dumnezeiesc a creat natura luminii, a alungat întunericul, a împrăștiat tristețea, a înveselit lumea, a dat tuturor lucrurilor un aspect plăcut și atractiv... După cum uleiul care picură cu apă face steluțe sclipitoare, așa și Creatorul a toate, rostind Cuvântul Său, a introdus misterios în lume harul luminii. «Să fie lumină!» și porunca a devenit fapt, a luat naștere firea iar omul nici nu și-ar fi putut închipui ceva mai plăcut... «Și a văzut Dumnezeu că este bună [frumoasă]» καλόν lumina» (*Facerea* 1, 4). Putem noi oare să mai spunem ceva potrivit spre lauda luminii, când Creatorul a mărturisit în prealabil despre ea că este bună [frumoasă] din καλόν? Iar dacă frumusețea τὸ καλόν obiectului constă în simetria

reciprocă a părţilor sale şi în frumoasa sa coloristică exterioară, atunci cum noţiunea de frumuseţe îşi menţine locul în lumină, care este simplă şi omogenă prin natura sa? Oare nu pentru că simetria nu îi este atribuită luminii doar în raport cu propriile sale părţi, ci şi în raport cu acţiunea ei nedureroasă şi plăcută asupra vederii? Tot aşa şi aurul este frumos, deşi nu este seducător şi agreabil privirii datorită simetriei părţilor sale ἐκ τῆς τῶν μερῶν συμμετρίας, ci datorită coloristicii frumoase. Nici Luceafărul de seară nu este mai frumos decât toate stelele datorită simetriei părţilor care îl compun, ci datorită strălucirii pe care, în mod plăcut şi nedureros, o revarsă asupra ochilor" (Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron*, II, 7, PG XXIX, 44-48). Acelaşi lucru îl aflăm şi la Plotin: „Proporţia părţilor una faţă de alta şi faţă de întreg, împreună cu graţia culorilor, aşa cum spun toţi, să fie cea care determină frumuseţea atunci când aceasta se adresează văzului? se întreabă Plotin. În acest caz frumuseţea obiectelor, care, de regulă, constă în simetria şi proporţionalitatea justă a părţilor lor, nu ar putea viza un lucru simplu. Culorile frumoase, cum este, de pildă, lumina solară, dar care sunt simple şi nu-şi datorează frumuseţea proporţionalităţii, sunt oare excluse din domeniul frumosului? În ce fel este frumos aurul? Nu am avea nimic de spus despre splendoarea virtuţii dacă n-am contempla faţa dreptăţii şi a înfrânării, alături de care devin palizi luceferii de seară şi de dimineaţă" (*Eneadele*, ed. cit. I, p. 88, trad. de M.N. Bouillet, Paris, 1857, t. I, pp. 99-104).

134. Un autor modern caracterizează ascetismul drept „*artă a sfinţeniei*" (Gordon Malburn, *A Study of Modern Anglicanism*, London, 1901, pp. 19-23, *apud* V.I.A. Kojevnikov, *Despre semnificaţia ascetismului creştin în trecut şi în prezent*, partea I, Moscova, 1910, pp. 14-15, nota 27, p. 31).

Dar această definiţie nu este câtuşi de puţin nouă: la asceţii vechi, de pildă la Ioan Casian Romanul, la călugării Ignatie şi Calist Xanthopoulos şi la alţii, opera ascetică este numită „*artă*" şi chiar „*arta artelor*".

Nu este o metaforă, căci dacă orice artă constă în a transforma o materie în alta, în a-i conferi un aspect nou şi de o ordine superioară, atunci în ce altceva constă lucrarea duhovnicească dacă nu în transformarea întregii fiinţe umane? Idei în acest sens, pe lângă cele să zicem aşa, operele clasice de ascetism adunate în *Filocalia*, sunt exprimate foarte clar şi insistent în cărţile asceţilor moderni: *Povestirile sincere ale unui pelerin către părintele său duhovnicesc*, ed. a 3-a, Kazan, 1884 (autorul este necunoscut). *Din povestirile unui pelerin despre acţiunea harică a Rugăciunii lui Iisus*, Serghiev Posad, 1911 (această carte e o continuare a celei precedente, dar nu se ştie dacă e scrisă de acelaşi autor. Sunt unele motive care ne îndreptăţesc să credem că aparţine stareţului de la Optina, ieroschimonahului Ambrozie, dar nici acest lucru nu e sigur). – Schimonahul Ilarion, *În munţii Caucazului. Convorbire dintre doi nevoitori pustnici despre unirea lăuntrică a inimilor noastre cu Domnul prin Rugăciunea lui Iisus Hristos, sau lucrarea duhovnicească a pustnicilor din vremurile noastre*, ed. a 2-a îndreptată şi mult adăugită, Batalpaşinsk, Regiunea Kuban, 1910, ed. a 3-a, Kiev, 1912.

135. Foarte veche este tradiţia conform căreia colecţiile de opere ascetice sunt numite *Filocalii*. Se ştie că însuşi Sfântul Vasile cel Mare, în secolul al IV-lea, a numit aşa catenele lui Origen. Între alte colecţii de acest gen trebuie să o amintim pe cea mai completă dintre ele, Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, editată în anul 1782 la Veneţia de către Ioan Mavrocordat. Cu titlul de *Dobrotoliubie* există filocalia în cinci volume mici şi în traducerea rusă a episcopului Teofan Zăvorâtul, ajunsă la a patra ediţie. „Prin cuvântul *Dobrotoliubie*, spune traducătorul în introducerea la această traducere de lucrări patristice, s-a echivalat titlul grec φιλοκαλία, care înseamnă «iubire de frumuseţe», «iubire» «bun»" (*Dobrotoliubie în traducere rusă completată*, ed. a 4-a, vol. I, Moscova, 1905, p. III). Chiar din această observaţie se vede cât de incompletă şi incorectă este definiţia cuvântului *dobrotoliubie* pe care o dă preotul Grigori Diacenko (*Dicţionar complet al slavonei bisericeşti*, Moscova, 1900, p. 148) luat în întregime: „*Dobrotoliubie* este înclinaţie spre a face bine, este iubirea de virtute". Fără îndoială că în noţiunea de *dobrotoliubie*, ca şi în grecescul φιλοκαλία, elementul esenţial este cel artistic, estetic, şi nu cel moral. După Antim Gazes, ἡ φιλοκαλία înseamnă „ἀγάπη πρὸς τὸ καλόν, ἢ τοῦ καλοῦ καὶ ὡραίου ἢ τιμίου ἀγάπη,

dragoste de frumuseţe sau de ceea ce este frumos sau scump" (Ἀνθίμου Γαζῆ, Λεξικὸν Ἑλληνικόν. Ἐκδόσις πρώτη. Ἐπιστασίᾳ καὶ διορθώσει Σπυρίδωνος Βλαντῆ. Τόμος τρίτος. Ἐν Βενετίᾳ 1816, στ. 1036). Iar conform explicaţiei lui Henricus Stephanus (*Thesaurus Graecae Linguae, post editionem anglicam* tertio ediderunt Carolus Benedictus Hase, Guilielmus Dindorfius et Ludovicus Dindorfius, Parisiis, 1865, vol. 8, col. 845-847), „φιλοκαλία: *studium pulchritudinis, quo quis pulcras aut pulcras ... quae etiam objecta fuit Socrati φιλοκαλία, perinde ac si dictum fuisse παιδεραστία. Studium honestatis, rerum honestarum*". Ca atare, după Antim Gazes, provin τὸ φιλοκάλιον, φιλοκαλέω, φιλοκαλία şi φιλοκαλίζω. Cuvântul însuşi, φιλόκαλος, Antim Gazes îl explică în sensul de „iubitor de frumuseţe", „de ceea ce este frumos, admirabil, preţios şi cuviincios", iar φιλόκοσμος, ca „iubitor de podoabe". În tot cazul, la Xenofon (*Kyrou paideia*, I, 3, 3) întâlnim această explicaţie: παῖς ὢν φιλόκαλος ἥδετο τῇ στολῇ, copilul, fiind iubitor de podoabe, se bucura de haină. Φιλόκαλος poate să mai însemne şi „ambiţios", „virtuos", „nobil", „curajos", „mărinimos" şi totodată „cuviincios" în sensul lumesc şi chiar desfrânat (Antim Gazes, ib.). Totuşi, e util să remarcăm în mod special că toate aceste sensuri sunt derivate şi că rădăcina lor semnifică întotdeauna *înclinaţie către frumuseţe şi graţie*. Dicţionarul lui Stephanus, pe care l-am citat, conţine numeroase exemple în care φιλοκαλία este utilizată în acest sens.

Aproape acelaşi sens îl are şi verbul φιλοκαλέω şi anume, după Antim Gazes, „φίλος τοῦ καλοῦ εἰμί", „φιλοτιμοῦμαι", „φιλοκοσμῶ" etc. Iar după Stephanus (ib.) φιλοκαλέω înseamnă „*Pulchritudinem amo, Honestatis sum studiosus aut rerum honestarum*". Într-unul din discursurile sale păstrat de Tucidide (II, 40), Pericle arată că iubirea de frumos, filocalia (dragostea de frumos sau de bine), împreună cu filozofia (dragostea de înţelepciune) era principiul fundamental al atenienilor: Φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας, spune Pericle, sau cum redă aceste cuvinte traducătorul german al lui Tucidide, Osiander: „noi iubim frumosul, însă cu un lux moderat; noi iubim ştiinţele, dar fără să ne istovim din cauza lor". Aceste două tendinţe fundamentale şi inseparabile ale atenienilor, anume filozofia şi filocalia, sunt perpetuate într-o formă transfigurată de către ortodoxia răsăriteană, fiind păstraţi chiar şi termenii vechi. *Filozofie*, după cum se ştie, a început aici să fie numită viaţa ascetică, orientată către Dumnezeu, şi învăţătura prin care ea se justifică, adică dogmatica în general şi dogma Treimii în special, iar *filocalia* semnifică arta lor, înfrumuseţarea divină.

Mai dăm câteva exemple de uz al cuvântului φιλοκαλέω, împrumutate din dicţionarul lui Stephanus: φιλοκαλοῦσι καὶ χαίρουσι τῇ κοσμήσει (Plutarh, *Moral.*, p. 1044 C). Τὰ περὶ τὴν ἐκφορὰν βασιλικῶς ἐφιλοκάλησε (Diodor, 20, 37), cu o mărită pelerinaţie. Μάλιστα δὲ πάντων περὶ παιδοτροφίαν φιλοκαλοῦμεν. *Honestarum colimus circa educationem liberorum* (Josephus, C. *Apion.*, I, 12). Οἱ νέοι φιλοκαλοῦσι μάλιστα περὶ τὰς ἐντεῦθεν εὐωχίας λαμπρυνόμενοι (Strabon, 14, p. 640), adică a fi generos în privinţa banchetelor. Φιλοκαλοῦσι περὶ τὴν τῶν λόγων ἐμπειρίαν (Dio Chr., p. 253 D). La infinitiv φιλοκαλεῖν înseamnă „*a întinde*", „*a lustrui*". Astfel: φιλοκαλῶν Ἑλληνικαῖς φυτείαις ὁ σκοπὸς τὰ βασίλεια (Plutarh, *Alex.*, c. 35) etc. Apoi, este cu sensul „netezesc", „şlefuiesc", „curăţ", „mătur", „împodobesc luxos". Stephanus are numeroase asemenea exemple. Vom cita numai două: φιλοκαλήσας τὰ τετράπυλα μαρμάροις (Ioann. Mal., p. 232, 20); φιλοκαλουμένου τοῦ τρούλλου τῆς ἐκκλησίας (ib., p. 489, 19). Exemple foarte caracteristice dă Henricus van Herwerden (*Lexicon Graecum suppletorium et dialecticum*, Lugduni Batavorum, 1902, p. 874, φιλοκαλέω) dintr-un papirus din anul 616: καὶ οἰκεῖν καὶ ... καὶ ἐνοικεῖν καὶ μεταποιεῖν καὶ φιλοκαλεῖν (o localitate, o moşie) καθ' ὃν ἂν βουληθεῖεν τρόπον καὶ πᾶσαν φιλοκαλίαν ἐν αὐταῖς ποιήσασθαι τὴν αὐτῷ δυναμένην καὶ ἀμπέλων ἐν αὐταῖς ἀνάξει καὶ λάκκους ἐνορύξει" (Kenyon, *Late Byzantine Papyri*, p. 483, 1); aceste cuvinte le putem compara (H.C. Muller, *Arch. f. Papyrus*, I, 3, p. 439) cu formule latine din Cripatius: „*ita lege ut inserendo plantando arando poliendo, colendo meliorem eam et fructuosiorem faciat etc.*". Tocmai aşa ceva făceau aceşti filocalici, însă nu cu vreo proprietate funciară, ci pe domeniul propriei lor persoane.

136. **ДОБРОТА** (τὸ καλόν, *decor, forma, pulchritudo*, ἡ καλλονή, *species, excelentia, gloria*, frumuseţe): „**Недаждь доброты моея иному**", dat-ai frumuseţii mele putere

(*Psalmi* 29, 7), „красен доброто, împodobit ești cu frumusețea" (*Psalmi* 44, 3) sau după traducerea Psaltirii de către Ambrozie Zertis-Kamenski, Moscova, 1878, „красенъ..." după traducerea lui Tremellius (Hannoverae, 1624, Berlin, 1878) „multo pulchrior", după traducerea sinodală: „Tu ești mai frumos", „a pofti Împăratul frumusețea, доброты (în traducerea sinodală: красоты), ta" (*Psalmi* 44, 13), „frumusețea, доброту (κάλλος, în traducerea sinodală: красу) lui Iacob" (*Psalmi* 46, 4); „frumusețea, доброту (după Tremellius, *gloriam*, după traducerea sinodală: славу) lor" (*Psalmi* 77, 61) (v. Piotr Gluhebrand /Rezanski/, *Dicționar informativ și explicativ al Psaltirii*, Sankt-Petersburg, 1898, p. 115).

La fel după Nevostruev, *Доброта*, κάλλος: înfățișare atrăgătoare, frumusețe, eleganță, strălucire (*Facerea* 49, 21; *Deuteronomul* 33, 17; *Psalmi* 29, 8; *Pilde* 6, 25; 31, 31; *Înțelepciunea lui Solomon* 5, 16; *Sirah* 3, 8; 9, 26; 21, 22 etc.); desăvârșire interioară, bunătate, κάλλονη: valoare, demnitate, mărire, blândețe, bunătate, milostenie (*Sirah* 31, 27); frumusețe, podoabă (*Psalmi* 46, 5); frumusețe artă (canonul din 24 iunie, cântarea 6; canonul din 27 iunie, cântările 1 și 2, canonul din 14 martie, cântarea 2) (Preot Grigorie Diacenko, *Dicționar complet al slavonei bisericești*, Moscova, 1900, pp. 147-148; v. amănunte la I.I. Sreznevski, *Elemente pentru un dicționar al limbii ruse vechi pe baza monumentelor scrise*, Sankt Petersburg, 1890).

Dar oricare ar fi sensurile derivate ale cuvântului доброта, este indiscutabil că el însemna la început frumusețe și această semnificație se păstrează, fiind exprimată printr-o mulțime de fapte. Astfel, în viața Fevroniei citim: „pictorul nu este în stare să zugrăvească frumusețea (доброты, ζωγραφεῖν) înfloritoare a feței ei" (I.I. Sreznevski, *ib.*, col. 666 cu trimitere la *Mineiul pe iunie*).

În rugăciunea a 3-a dinaintea somnului de culcare, îndreptată către Preasfântul Duh, între alte tânguiri despre păcatele săvârșite în timpul zilei, este enumerată și aceasta: „Sau frumusețe добротy străină am văzut și prin ea mi s-a rănit inima". Evident că această frumusețe доброта, care rănește inima, înseamnă frumusețe și nu desăvârșire morală, căci ea poate fi văzută de fapt, iar rănirea inimii nu ar fi ceva reprobabil, ci de-a dreptul lăudabil.

Este neîndoielnic că, în cuvântul доброта, conceptul de frumusețe este fundamental, cuvintele cu rădăcină comună au același sens, preponderent estetic și nu etic: „добр, καλός, bonus, ἡδύς, suavis, amoenus". Добре καλῶς, добрѣ καλῶς, ca de exemplu în *Psalmi* 32, 3: „cântați-I frumos добрѣ (după traducerea sinodală: armonios стройно" (Gluhebrand, *ib.*, p. 115). De aceea, după cum arată Nevostruev, cuvântul добротворение înseamnă frumusețe primordială (în Duminica tuturor sfinților, canonul 4, cântarea 3), добротворец, добротворительный, καλλοποιός înseamnă „cel ce face frumosul", „cel ce transmite frumusețea" (canonul din 8 iunie, cântarea 1; 26 septembrie, canonul Maicii Domnului, cântarea 1) (v. G. Diacenko, *ib.*, p. 148). La fel și cuvântul доброписец îl desemnează pe caligraf (Sreznevski, *ib.*, vol. 1, col. 678, cu referire la Gheorghe Amartolos, 283); [illegible] etc. (*ib.*, col. 474-684) au de asemenea același înțeles de frumusețe și nu de perfecțiune etică sau de blândețe.

Доброта corespunde grecescului τὸ καλόν. Însă nici primul cuvânt, nici al doilea nu trebuie luate într-un sens senzual și hedonist: grecii ignorau această noțiune modernă de frumusețe materială, hedonistă, și, după cum a observat Goethe, termenul antic de τὸ καλόν, pe lângă sensul modern de frumos, îl cuprindea și pe cel de nobil, respectabil, sublim (A. Bain, *Psihologie*, trad. din engl. de V.N. Ivanovski, Moscova, 1906, vol. II).

137. Ignatie Teoforul, *Epistola către Magnezieni*, 7, 1 (Funk, *Apost. Väter*, 2-te Aufl., Tübingen, 1906, S. 88, 14-16). Am citat din memorie. Verificând acum textul, constat că traducerea mea, deși este cea mai probabilă, nu este obligatorie. Pasajul analizat de noi spune: „Singura rugăciune, singura cerere, singura nădejde o avem în dragoste, în bucuria cea neatinsă, adică în Iisus Hristos οὗ ἄμεινον οὐδέν ἐστιν". Cuvântul ἄμεινον poate primi sensurile particulare de καλλίτερος, δοκιμώτερος, δυνατώτερος, ἐπιτηδειότερος și poate chiar înlocui gradul comparativ deficitar al lui ἀγαθός (v. [illegible], nota 134, p. 240).

Dar în fapt el nu înseamnă nici „cel mai bun", nici „cel mai frumos", ci are un sens mai vag: „mai amabil", „mai drag", etc. Nu provine de la ἀμείνων, ci de la tema ἀμει-νω (v. E. Boisacq, *Dict. étymol.*, nota 12, p. 51), iar aceasta este și sensul cuvântului latin cu aceeași rădăcină, *amoenus* (A. Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, 2-te Aufl., Heidelberg, 1910, § 36), care înseamnă: *anmutig, lieblich, gefällig*. De aceea traducerea exactă a pasajului din epistola lui Ignatie ar trebui să fie următoarea: „o singură bucurie, adică Iisus Hristos, mai scumpă decât care nu există nimic". Se înțelege că noțiunea de ἄμεινον este în orice caz mai aproape de „mai frumos" decât de „mai bun"; aici nu este deloc vorba de morală, ci de impresia directă produsă de Iisus Hristos, care dă bucurie sufletului. Această traducere a cuvintelor Sfântului Ignatie este confirmată și de propria mărturisire a Domnului, care a zis: „Eu sunt păstorul cel bun" (*Ioan* 10, 14), unde cuvântul slavon bisericesc добрый are înțeles de „frumusețe" (v. nota 136), și nu de „bunătate": Domnul arătând că bunătatea este un atribut propriu Tatălui (*Matei* 19, 16-17; *Luca* 18, 18-19). Iar dacă referința la textul slavon este insuficientă, apoi să se obosească cititorul să și arunce privirea în textul grecesc, unde această idee apare și mai clar: „Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός" (*Ioan* 10, 14), spune Domnul despre Sine; „Τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ Θεός" (*Luca* 18, 19) sau „Τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός" (*Matei* 19, 17), afirmă El despre Tatăl.

Și Sf. Dionisie Areopagitul vorbește de Dumnezeu ca Izvor primordial al frumuseții. Primind existența de la Adevărata Frumusețe, natura, în toate părțile ei, poartă reflexul acestei Frumuseți: „αὕτη ἡ ὕλη περὶ τοῦ ὄντως καλοῦ [illegible] κατὰ πᾶσαν αὐτῆς διακόσμησιν τὴν κατ' εἶδος ἀπηχήματά τινα τῆς νοερᾶς εὐπρεπείας ἔχει [illegible] τοῦ φωτὸς τὸ φωτίζειν. ἥλιος γὰρ αἰσθητοὺς ὀφθαλμοὺς φωτίζει καὶ τῶν χρωμάτων ἀντιλαμβάνεσθαι [illegible] ψυχὴν καὶ τοῖς ἐκεῖσε κάλλεσιν ἐνατενίζειν παρέχει" (*Despre ierarhia cerească*, II, 4, P.G. III, 160 A, B). Cf.: „Cei ce s-au eliberat din temnițele acestei vieți, dacă ar avea posibilitatea să și exprime prin lacrimi compătimirea pentru cei ce suferă, s-ar plânge nefericirea cu hohote pe acei care sunt încă ținuți în chinurile acestei vieți, ar plânge că ei nu văd frumusețile suprapământești și imateriale, ὅτι μὴ ὁρῶσι τὰ ὑπερκόσμια τε καὶ ἄϋλα κάλλη, că nu văd stăpâniile și începătoriile, puterile și domniile, oștile și adunările îngerești, cetatea de sus și slava cerească, cele ce «sunt scrise» (*Evrei* 12, 23). Iar Frumusețea care este mai presus decât toate, τὸ γὰρ ὑπερκείμενον τούτων κάλλος, pe care, după cum arată Cuvântul nemincinos al lui Dumnezeu, «vor vedea o cei cu inima curată» (*Matei* 5, 8), este mai presus decât tot ce am sperat, mai înaltă decât tot ce ne închipuim noi" (Sf. Grigorie de Nyssa, *Cuvânt către cei îndurerați cu privire la cei ce s-au mutat din viața aceasta în cea veșnică*, P.G. XLVI, 508 A, B; *Opere*, Moscova, 1868, partea a VII-a, pp. 497-498). Astfel Sfântul Părinte repetă nazul platonician al gestului. Cf.: „Toată înălțarea acestuia (adică a celui care tace), toată iubirea lui cerească și exaltarea, toată dispoziția lui aspiră la frumusețea suprafirească a lui Dumnezeu, la frumusețea sublimă, care a fost numită de Sfinții Părinți cel mai înalt dintre lucrurile dorite" (Calist patriarhul și Ignatie Xanthopoulos, tovarășul său de ascetism /sec. al XIV-lea/, *Învățătură pentru cei care tac*, 84, *Filocalia*, Moscova, 1900, ed. a 2-a, vol. V, p. 401).

Cf. și: „Cel ce s-a apropiat de limitele adevăratei seninătăți față de Dumnezeu și de natura lucrurilor face speculații și, ridicându-se spre Creator în măsura puritații sale, primește de la frumusețea creaturilor ufuziunea de lumină a Duhului. Având păreri bune despre toți, gândește bine despre toți, pe toți îi consideră sfinți și nepătrunși și această judecată rostește despre lucrurile dumnezeiești și omenești... și privind Frumusețea Divină, îi place să petreacă în mod cuviincios în locurile dumnezeiești ale lăcașului slavei divine, într-o tăcere negrăită și în bucurie, și transformându-se cu toate simțurile sale comunică material cu oamenii ca un înger cu trup material" (Cuviosul Nichita Stithatul, *Tâlcuire sută de capete practice*, 90, *Filocalia*, ed. a 2-a, Moscova, 1900, vol. V, p. 107).

138. Macarie cel Mare, *Omilia a XVII-a*, 3, P.G. XXXIV, 6.

139. *Ibidem*, XVII, 4.

140. Cf. pp. 266-271, 534, 535.

141. Episcopul Teofan Zăvorâtul.

142 *Cuvinte memorabile despre nevoințele sfinților și fericiților părinți*, trad. din greacă, Sankt Petersburg, 1871, p. 320, 1.

143 *Ib.*, p. 324, 12.

144 *Ib.*, p. 355, 12.

145 *Ib.*, p. 372, 12.

146 *Ib.*, p. 25, 27.

147 „Duhul lui Dumnezeu a coborât în mod vizibil asupra părintelui Serafim din Sarov în timpul dialogului său cu Nikolai Aleksandrovici Motovilov, moșier și judecător al consiliului din Simbirsk, despre scopul vieții creștine" (din amintirile manuscrise ale lui N.A. Motovilov, cap. VI). Acest manuscris, descoperit de S. Nilus, este tipărit în cartea lui Serghei Nilus, *Mărețul în mic*, ed. a 2-a, Țarskoe Selo, 1905, pp. 137-195, ceea ce și o nouă ediție.

148 Despre aureolă în diferitele ei aspecte, despre însemnătatea, originea și reprezentarea ei v. De Waal, Nimbus (*Kraus, Real Encyklopädie der christlichen Alterthümer*, Freiburg im Breisgau, Bd. 2, S. 496-499). Detalii de multe imagini de nimb sunt reproduse în Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible* (v. de pildă livraison XXXIII, col. 849, fig. 189, col. 852, fig. 192). M. Didron, *Histoire de Dieu*, Paris, 1843, pp. 1-146: De la gloire. Tot aici sunt date exemple de nimburi în cadrul creștinismului și în afara lui. Despre aureolă, în special în iconografia antică, v. Johannes Nicolai, *In notione fesii disputatio de Nimbis Antiquorum Imaginibus Deorum, Imperatorum olim, et nunc Mar ac Capitibus adspectus*, anno 1699, 139 pp. L. Stefani, *Nimbul și coroana strălucitoare în operele de artă antice*, Sankt Petersburg, 1863 (supliment la vol. IV al *Analelor Academiei Imperiale de Științe*, Nr. 1, ilustrat).

Despre originea nimbului, care semnifică fără îndoială lumina, nu sunt posibile, vorbind la modul abstract, decât două ipoteze: el reprezintă fie lumina exterioară fizică, fie pe cea tainică, „lăuntrică", sufletească sau spirituală, după cum persoana care iradiază această lumină este sau nu plină de har. În primul caz ar trebui să considerăm nimbul ca un atribut al zeităților solare sau astrale în general; în al doilea caz, drept stilizarea grafică a percepțiilor reale. Altfel, dacă nimbul nu ar fi decât un ornament sau atribut, ar fi imposibil de înțeles de ce numite aceste podoabe stăt de elaiate au apărut în iconografie. Or, nimbul nu este atributul numai zeităților solare, lunare și stelare, ci tuturor divinităților. Prin urmare, el nu exprimă o lumină exterioară fizică, ci lumina „interioară". În urma unui studiu aprofundat al figurilor nimbate iată părerea unui cercetător: „După toate cele spuse, rămâne indubitabil că, din cele mai vechi timpuri și până într-o epocă foarte recentă, atributul esențial al oricărui corp divin a fost considerat faptul că acel corp era înconjurat de o strălucire ireală, orbitoare; prin urmare, această strălucire nu putea fi nicidecum atributul exclusiv al unei clase particulare de divinități. Cum ar fi putut un artist, contrar concepției populare, să reprezinte, fie doar și pentru moment, trăsătura caracteristică a divinității în general prin ceva care era atributul exclusiv al divinităților astrale? Niciodată nu proceda astfel; acest lucru e clar din faptul că, de când prin intermediul nimbului, coroanei strălucitoare și a cercului strălucitor a început a fi desemnată lumina care îi înconjoară pe zei, pictorii uzau de acest atribut și când zugrăveau zeități astrale, și când îi pictau pe cele neastrale. Prin urmare, în aceste atribute exegetica nu trebuie să vadă nimic altceva decât semnul strălucirii care îi este proprie naturii divine în general, dacă, pe lângă aceasta, o însușire particulară a zeității reprezentate îl determină pe artist să-i confere strălucirii o putere deosebită, desigur că exegetica nu trebuie să scape din vedere această circumstanță. În nimbul și în coroana strălucitoare a unei divinități pictate nu se poate vedea deloc un semn care să indice relația ei cu un astru ceresc, nici în cazul când sensul originar al divinității a fost astral și, în epoca în care a fost creată opera respectivă de artă, acest sens a dispărut deja din reprezentarea populară; nici în cazul când divinității pictate semnificația astrală i-a fost conferită mai târziu, și numai considerente filozofice sau mitologice, iar monumentul însuși provine, evident, din alt cerc de reprezentări." (L. Stefani, *op. cit.*, pp. 12-13).

Nu vom mai aduce și alte argumente în sprijinul opiniei că, în general, nimbul nu este un semn convențional, ci un simbol, o reprezentare autentică a fenomenelor reale din lumea spirituală sau, în alte cazuri, din lumea astrală. N-ar avea rost s-o facem aici, mai ales că putem să-l trimitem pe cititor la un studiu în patru volume al fenomenelor mistice: J. Görres, *Die christliche Mystik* (Regensburg, 1837, v. mai ales Bd. II, S. 308-336). Dar poate nu va fi de prisos să remarcăm aici că, pe lângă ideea generală a nimbului însăși detaliile reprezentării sale sunt profund realiste: nimburi de diferite tipuri reprezintă un fenomen mistic sau haric (adică un fenomen mistic transfigurat prin har) cu toată precizia de care este capabilă în general arta figurativă. Dacă reflectăm la ceea ce este nimbul, ne putem ușor convinge că el nu poate fi reprezentat decât așa cum este pictat. Un disc auriu ce înconjoară capul sau un oval împrejurul întregului corp constituie într-adevăr redarea picturală cea mai precisă a unei mase dense și omogene de lumină, de formă sferică sau elipsoidală, și această masă de lumină n-ar putea fi altfel reprezentată nici prin culoare, nici prin formă. Nimbul cu o atenuare graduală spre cap este reprezentarea unei sfere luminoase dispuse la oarecare distanță de aceasta. Nimbul inelar reprezintă un strat sferic subțire. Nimbul catolic, sub forma de elipsă plasată deasupra capului, reprezintă, deși mai puțin exact, o coroană de lumină asemănătoare aurorei boreale. Nimbul compus din benzi radiale corespunde razelor de lumină ce se împrăștie în toate direcțiile din cap sau din întregul corp. Unirea a două nimburi într-unul singur deasupra chipurilor Preacuratei și Pruncului reprezintă perfect contopirea celor două sfere, continue sau discontinue, de lumină. Cercurile concentrice și ondulatorii din jurul lui Hristos sunt undele ce emană neîncetat din El în spațiu, unde se nimicesc una pe alta etc. Pe scurt, fiecare nimb este o imagine și nu o schemă, este un simbol și nu o alegorie; altfel nu poate fi nicidecum reprezentat, căci este clar că, proiectându-se pe fața însăși, aceste fenomene luminoase sunt aproape invizibile și deci imposibil de redat; pe contururile figurii se văd mult mai clar, ceea ce înseamnă că nu avem reprezentare în perspectivă, ci *în secțiune*.

149 Cea mai bună ediție: *Plotini Enneades praemissa Porphyrii De vita Plotini deque ordine librorum eius libello edidit Ricardus Volkmann*, Lipsiae, t. I, 1883, t. II, 1884. Există o traducere completă în franceză (M.N. Bouillet) și una în latină (M. Ficino, F. Creuzer). Diferite tratate se găsesc în traducere rusă (Malevanski), germană (F. Creuzer, J.G. von Engelhardt, H.F. Muller, Kiefer), engleză (T. Taylor, T.M. Johnson), italiană (A.M. Salvini). Trebuie observat că *Tratatele alese ale lui Plotin* în traducerea profesorului Malevanski s-au tipărit în *Credință și rațiune*, 1898, 1899 și 1900 (secțiunea de filozofie).

150 Păgânismul nu poate fi considerat un fenomen care nu s-ar afla în nici un fel de raport cu adevărata credință. El nu este indiferent, extra-religios sau extra-spiritual, ci pseudo-religios și pseudo-spiritual: este o desfigurare, o pervertire și o stricare a credinței adevărate, aceasta fiind fenomene proprii omenirii de la căderea sa și totodată reprezentând o tentativă dureroasă de a ieși din confuzia spirituală. Păgânismul este rătăcire. Dar, deoarece orice imagine deformată este totodată și o oglindire a originalului, care îi corespunde originalului în toate părțile sale, chiar și cele mai mici, tot așa și păgânismul este o oglindire deformată a credinței adevărate, chiar și în cele mai mici amănunte ale configurației sale. Rațiunea carnală, păcătoasă și impură, ca o oglindă strâmbă, a deformat realitatea spirituală, totuși, atunci când este ceva din lumea spirituală datorită Cuvântului lui Dumnezeu și scrierilor patristice, cercetătorul se poate convinge că fiecare particulă din adevărata credință se regăsește în păgânism, deși golită de sens și aproape de nerecunoscut. Păstrând cu sfințenie aspectul de credință adevărată, în tot cazul ajungând foarte aproape de acest aspect exterior prin cugetarea celor mai buni reprezentanți ai săi, păgânismul introduce un conținut carnal. Credințele păgâne, vorbind în limbajul mineralogiei, sunt pseudomorfoza adevărului. „Și nu numai elanul unor filozofi", spune un apologet catolic al creștinismului, iezuitul M. Morawski, „nu numai religiile primitive ale omenirii, ci chiar și acel politeism în care a căzut mai apoi majoritatea popoarelor, se află într-un astfel de raport cu creștinismul. Chiar însăși ideea de a multiplica numărul zeilor provine probabil din dificultatea de a-L concepe pe Dumnezeu ca ființă singură, sterilă. Este un fel de presimțire obscură a Tainei Treimii Dumnezeiești.

ce trebuia să fie vestită de creștinism și să rezolve această dificultate. Antropomorfismul teofaniei pe pământ, toate sunt expresia angoasei și rugăciunea omenirii ca Dumnezeu să se apropie, să se pogoare spre ea – sunt, cu alte cuvinte, setea întrupării Cuvântului. Cinstirea celor morți, cu tot ce are ea superstițios și absurd, conține totuși un principiu elevat, care este o fărâmă din minunata noastră dogmă a vieții de dincolo. Până și sacrificiile sângeroase, chiar și cele omenești arată că omenirea, în sentimentul surd sau în amintirea confuză a tradițiilor primitive, presimțea vag starea ei de decădere și necesitatea răscumpărării» (*Serate religioase și filosofice*, I-IV, ed. Bibliotecii de religie și filosofie, Serghiev Posad, 1911, pp. 81-82; în general, v. pp. 66-88, Serata a IV-a, *Creștinismul printre celelalte religii*). Există și a doua ediție, Moscova, 1912. Lucrarea citată reprezintă prima fasciculă dintr-o serie întreagă de dialoguri apologetice și le conține pe primele cinci, continuare la cartea lui M. Morawski, *Die Abende am Leman*. Există și o traducere completă a acestei cărți. Există însă într-o limbă rusă foarte defectuoasă *Seratele de pe Leman* de M. Morawski, prof. al Universității Jagellone, trad. după ed. a 2-a de B. Hord, Leipzig-Cracovia, 1889, pp. 102-138.

Această însăși dogma Preasfintei Treimi s-a răsfrânt în conștiința păgână prin ideea unui politeism asociativ (pluralitatea ipostasurilor) și a emanației (unde Absolutul se fundamentează printr-o serie infinită de eone). Mai mult, chiar numărul treimii al ipostasurilor a luat naștere sub forma triadelor divine. Dar în pofida asemănării exterioare a acestor triade cu Treimea, noi nu găsim nicidecum în ele ceea ce face ca doctrina Trinității să fie dogmă, nu descoperim în ele nici nimic de conținut spiritual suprarațional. E suficient să examinăm riguros aceste triade păgâne pentru a ne convinge că, deși aceste triade s-au format succesiv de cântarea Dumnezeului Triunitar și Viu, totuși în aceste dibuiri, ca excepție numărului trei, nu există nimic privitor la Treimea cea deofință și nedespărțită. Și acest lucru trebuie să-l spunem chiar lăsând la o parte posibilitatea unei conjugări pur istorice, întâmplătoare a zeilor în triade. Prin urmare, nu este surprinzător că nu oarecare Haeckel, care clasifică religiile după numărul zeităților pe care le recunosc (v. *Enigmele Universului*), admite posibilitatea de a pune semnul egalității între Dumnezeul Triunitar și triadele păgâne. În cartea sa alcătuită și divizată excelent, *Des religions comparées au point de vue sociologique* (Paris, 1899, p. 205), Raoul de La Grasserie distinge trei tipuri de „comuniuni religioase", și anume: 1) la société particulière entre dieux ou interdivine, 2) celle entre les diverses parties de l'esprit humain ou intrahumaine, 3) celle entre les diverses fractions de la divinité ou intradivine. El arată mai departe că triadele fac anume parte din tipul „sociétés interdivines" și citează o întreagă serie de astfel de triade construite conform structurii familiei și totodată a aspectelor solare, fiind deci compuse din:

I. dumnezeu-tatăl, soarele care trăiește sau care este deja mort,

II. zeiță-mamă, care reprezintă cerul, spațiul sau soarele mort și de obicei ea este totodată și mamă și soție celui dintâi.

III. dumnezeu-fiul, zeu tânăr al soarelui ce răsare".

Autorul dă câteva exemple de asemenea triade.

1) în Theba, Ammon sau Ammon-Ra este soarele ce răsare, numit Tum când devine soarele ce apune; Mut, soția lui, zeița cerului; Khonsu, soarele ce răsare și stăpân al lunii. 2) în Abydos: Osiris, Isis, soră și soție lui, Horus, fiul lor, cu aceleași semnificații. 3) în Memphis: Ptah, soarele nocturn și zeul morților; Sekhmet, soția lui, zeița cu cap de leoaică, personificând lumina solară, sau Bastet, zeița cu cap de pisică; și Nefertum sau Iu-Hotep, fiul lor, soarele ce răsare. 4) în Knossos: Montu, Sati și Khem. 5) în Esneh: Num, Neboont și Hika. În continuare La Grasserie indică „triade cu animalii" formate dintr-un zeu și două zeițe: 6) Ra cu Nekhebt, zeița Sudului și Uadjit, zeița Nordului. 7) Osiris sau Horus cu Isis și Nephthys. 8) Num cu Sati și Anouke, emisferele ale Nordului și ale Sudului.

Lăsând asupra lui La Grasserie răspunderea pentru lista citată atât în ce privește prezentarea și interpretarea zeităților, cât și în privința caracterului complex al tabloului, vom remarca numai faptul că, în pofida metodei exterioare și nivelatoare aplicate în studiul religiei și în pofida atitudinii, dacă nu ostile, atunci cel puțin profund indiferente față de creștinism și chiar față de orice religie, în pofida extraordinarei sale lipse

de sensibilitate față de viața religioasă concretă și particularitățile ei, La Grasserie declară (p. 220) că, deși contopirea zeilor formează triade, nu rezultă totuși un singur Dumnezeu în trei persoane, ca la creștini, ci trei zei solidarizați, *solidarisés*, printr-o convenție care își împart între ei funcțiile de divinități supreme. Deci aceasta încă nu este o treime *trinité* propriu-zisă, ci mai degrabă o triadă *triade*, dacă prin treime înțelegem o triplicitate *triplicité* internă, iar prin triadă, o triplicitate externă, ca de exemplu în Brahman, Vishnu și Shiva. Acest caracter exterior al triadelor păgâne și-a aflat expresie în numeroase monumente de artă ale lumii antice. O numeroasă colecție de imagini de acest gen v. la Nikolai I. Troițki, *Trinitatea Divină. Studiu istoric și arheologic pe baza monumentelor istoriei universale a artei*, comunicare la Congresul al XI-lea pentru arheologie din orașul Cernigov, ed. a 2-a, corectată și completată cu 65 de imagini, Tula, 1909. Despre deosebirea esențială dintre doctrina creștină despre Sfânta Treime și filozofiile păgâne despre zeitățile triade v. S. S. Glagolev, *Revelația supranaturală și cunoașterea naturală a lui Dumnezeu*, Harkov, 1900, pp. 331-336. – Idem, *Studii de istorie a religiilor*, partea I, Lavra Sf. Treime de la Serghiev Posad, 1902, pp. 35-36, nota 1 (*Reflecțiuni împotriva pretinsei lui Zimmern despre zeitățile chaldeene descrise de el în broșura „Vater, Sohn und Fürsprecher"*, Leipzig, 1896, pp. 42-49: triadele zeilor sau chaldeeni, pp. 103-106: triade și eneade egiptene. – Aleksei I. Vvedenski, *Conștiința religioasă a păgânismului, schiță de istorie filozofică a religiilor naturale*, vol. I, Moscova, 1902, pp. 698-702: Trimurti. Autorul acestui studiu, după ce arată modul exterior, eclectic și mecanic prin care s-a format reprezentarea zeiței hinduse Trimurti, insistă foarte mult asupra următoarelor două teze: „În primul rând, în hinduism Trimurti aflată într-o radicală opoziție de principiu cu Sfânta Treime creștină: distincția celor trei divinități nu este reală, ci pur nominală. Trimurti nu este altceva decât fantoma dublă, antagrea dublă, minciuna dublă a unei concepții naive (p. 700)... În al doilea rând, în Trimurti hindusă, relațiile dintre diferitele zeități nu sunt nici pe departe asemănătoare cu raporturile dintre Persoanele Sfintei Treimi care, conform doctrinei creștine, sunt relații de paternitate, filiațiune și purcedere" (p. 752).

151. „*Herrschende Apperzeptionsmasse*", adică „mase dominante de percepție". W. Jerusalem dă această denumire „grupurilor de percepție a fenomenelor provocate cel mai facil" (*Lehrbuch der Psychologie*, 1903, 3-te Aufl., S. 87). Acesta este sensul în care arhim. Serapion Mașkin numește „masă aperceptivă" însăși formula dogmei care este reprezentarea cea mai accesibilă pentru aperceperea Adevărului spiritual. Dar nu se poate să nu amintim că termenul de „masă de apercepție" sau „aperceptivă" se întrebuințează într-un sens mult mai larg și anume pentru a desemna integral ansamblul de fenomene și procese, legate în mod direct de o organizare care contribuie la trăirile religioase și într-un fel sau altul le determină caracterul. „Ansamblul fenomenelor secundare patologice sau normale în legătură cu care trebuie studiate fenomenele religioase pentru o mai bună înțelegere a lor constituie ceea ce în limbaj pedagogic se numește «masă de apercepție»" (William James, *Varietățile experienței religioase*, trad. din engleza de V. G. Malahova-Mirovici și M. V. Șak, sub red. lui S. V. Lurie, Moscova, 1910, curs I, pp. 21-22 v. și nota de la p. 22). În cartea noastră, termenul „masă de apercepție" este utilizat în primul său sens, mai îngust, fiind deci aproape sinonim cu termenul kantian „schemă". Dogmele Crezului, Numele lui Iisus și Semnul Crucii sunt scheme de spiritului uman în care se descoperă realitatea superioară și, pe măsura purificării minții noastre, caracterul schematic al acestor simboluri se condensează tot mai mult pentru a deveni realitate. De aceea reținerea păcătoasă tinde spre limita inferioară a acestor simboluri, spre o fenomenalitate simplă și iluzorie, iar trăirea spirituală tinde spre limita superioară, spre numenalitatea absolută și totalmente reală. Cu ajutorul acestor scheme, în funcție de organizația noastră internă, noi vedem sau *Nihil Absolutum*, sau *Ens Realissimum*. Între în interval, în conformitate cu gradul de elevație spirituală, se așterne întreaga cale a *realibus ad realiora*. Dar accesul la această scară nu este asigurat decât prin schemă.

152. Τὸν ἐγκατώτατον τῆς οἰκουμένης ὀφθαλμόν" (Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântul 25 în lauda filozofului Iron*, 11, P. G. XXXV, 1213 A).

153. Fericitul Augustin, *Confesiuni*, VII, 10, P. L. XXXII.

VI Scrisoarea a V-a *Mângâietorul*

154 „Întru logodirea vieţii viitoare şi a Împărăţiei εἰς ἀρραβῶνα τῆς μελλούσης ζωῆς καὶ βασιλείας (Sf Ioan Damaschin *Rugăciunea a V-a din rânduiala Sfintei împărtăşiri a VI a lui Συνεσίμενος*)

155 Ispita este o mişcare pătimaşă sau pasională a sufletului spre mâncarea, mişcare care este bazată pe mândrie" (arhimandritul ulterior episcopul Ignatie Brianceaninov *Despre rugăciunea lui Iisus Opere* Sankt Petersburg 1865 vol I p 130) În operele sale acest ierarh dă de mai multe ori descrierea şi analiza stării de ispită. V mai ales vol I, pp 334 335 *Despre rugăciunea lui Iisus*

156 Vezi nota de la p 212

157 Tertulian, *Contra lui Praxeas* 26 P.L. II 154 196 De exemplu „*Hic Spiritus Dei erit Sermo Sicut enim Johannes dicente* (Ioh 1 14) *Sermo caro factus est spiritum quoque intelligimus in mentione sermonis nam spiritus substantia est sermonis et sermo operatio spiritus* etc Tertulian învaţă ca Duhul Sfânt devine un ipostas independent distinct de cel al Cuvântului numai din momentul Cincizecimii (*De trias* 25) şi opunând Dumnezeirea lui Hristos Omenităţii Lui Trupului Său numeşte Dumnezeirea Spirit care săvârşea minunile, pe când Trupul suferea foame sete şi durere" (*De carne Christi*)

158 Origen *Despre principii*, I 3, 1 P G XI 145-147

159 Sf Iustin Filosoful *Apologia*, I 60 P G VI 418-420 Iustin se referă la scrisoarea a II a pseudoplatoniciană, citată şi de Clement Alexandrinul (*Stromate V*) de Porfirie la Chiril al Alexandriei (prima carte contra lui Iulian) de Origen (cartea a VI-a contra lui Celsus) de Eusebiu (*Pregatirea evanghelică* II) şi de alţii Proclos în cartea a II a cap 11 din a sa *Teologia platoniciană* citeşte acest pasaj ca şi Iustin Filosoful.

160 Vasili (Vas) Bolotov *Doctrina lui Origen despre Sfânta Treime* Sankt Petersburg 1879 p 364 Sau, încă „În sistemul lui Origen importanţa Lui (a Duhului) în cadrul Treimii nu este elucidată din punct de vedere filosofic neîndoielnic nici nu putea fi elucidată atâta timp cât se încerca a înţelege relaţiile între Ipostasurile Divine nu sub forma vieţii personale a Duhului a procesului de conştiinţă de sine, ci din punctul de vedere al relaţiei dintre fiinţe şi definiţiile ei Astfel, la Origen, mijlocirea veritabilă între Dumnezeu şi lume este exprimată numai prin Fiul" (V V Bolotov *Curs de istorie a Bisericii vechi* vol. II Sankt Petersburg, 1910 p 340)

161 Origen, *Despre principii* I 3, I P G XI 145-147

162. Πνευματον ἄνθρα οὐδὲ πάνυ τι ὑγιεῖς περὶ τοῦ Πνεύματος τὰς ὑπολήψεις ἐν πᾶσιν ἔχοντα." (Sf Vasile cel *Mare Despre Sfântul Duh* 29 73 P G XXXII 204 B)

163 M.J Denis *De la philosophie d'Origène* Paris 1884 pp 117 sq — V Bolotov *Doctrina lui Origen despre Sfânta Treime* Sankt Petersburg 1879 p 365 cf 374 Despre sistemul dogmatic al lui Origen v şi F Böhringer *Die griechischen Väter* I Hälfte *Klemens und Origenes* Zürich 1869 L'abbé Freppel *Origène* Paris 1868 Fr Prat s J., *Origène le théologien et l'exégète* 2-e éd Paris 1907 (din seria *La pensée chrétienne Textes et Etudes*) — Art Origenes und Origenismus (*Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste* herausgegeben von Ersch and Gruber 1834 III 5 SS 251 262) Aug Zöllig, *Die Inspirationslehre des Origenes Eine Beitrag zur Dogmengeschichte* Freiburg im B. 1902 (Strassburger theologische Studien Bd V Hft 1) — Art „Origen" (*Dicţionar de filosofie* de S S Gogoţki, vol III pp 623 628) — Art Origen de Vl.S Soloviev în *Dicţionarul Enciclopedic* al lui Brockhaus şi Efron vol XXII pp 141-145 — I V Popov *Rezumatele cursurilor de patrologie* 1907 1908 pp 122 139 şi 1911 1912 Moscova, pp 125 182 — A.A Spasski, *Istoria mişcărilor dogmatice în epoca sinoadelor ecumenice* Serghiev Posad 1906

vol I pp 85 127 — F Eleonski *Doctrina lui Origen despre dumnezeirea Fiului lui Dumnezeu şi a Duhului Sfânt şi despre relaţiile Lor cu Dumnezeu Tatăl* Sankt Petersburg, 1879 — Preot Gh Malevanski *Sistemul dogmatic al lui Origen*, Kiev, 1870

164 Impresia generală arătată în text privitoare la lipsa de dezvoltare a doctrinei Duhului Sfânt ne-o facem în mod inevitabil şi totodată cât se poate de imparţial, la un studiu chiar superficial al literaturii teologice despre Duhul Sfânt Iată câteva dintre lucrările consacrate acestei probleme: Arhim (ulterior episcop) Silvestru, *Încercare de teologie dogmatică ortodoxă* — N. Bogorodski, *Doctrina lui Ioan Damaschin despre purcederea Sfântului Duh*, expusă în legătură cu tezele conferinţei de la Bonn din anul 1875, Sankt-Petersburg, 1873. — S.V Kohomski, *Învăţătura Bisericii vechi despre purcederea Sfântului Duh*, Sankt-Petersburg, 1875. — N.M. Bogorodski *Duhul Sfânt schiţă istorică şi dogmatică*, Grodno, 1904. — S. Astaşkov, *Purcederea Duhului Sfânt şi primatul sacerdotal universal*, Freiburg i/Br., 1896 — Adam Zernikov *Cercetări teologice ortodoxe despre purcederea Sfântului Duh numai de la Tatăl* trad din latină de B Davidovici vol 1 *Mărturii patristice*, Poceaev 1902 (vechi studiu capital) — A.A Nekrasov *Învăţătura lui Ioan Damaschin despre relaţia personală a Duhului Sfânt cu Fiul lui Dumnezeu* (*Întâmpinări ortodoxe* 1883 N° 4) — K F Nösgen *Das Wesen und Wirken des Heiligen Geistes* Berlin 1907

165 Origen *Comentariu la Ioan* 5-8 P G XI

166 Spasski op cit (nota 55 supra) p 439

167 Nesmelov op cit (nota 70 supra) pp 266 295 Ca mulţi alţii Grigorie de Nyssa se referă la faptul că noi nu suntem învăţaţi de către Sfânta Scriptură a numi pe Duhul Sfânt fiul şi Fiului (*Contra lui Eunomie* II P G XLV 559 D) şi după aceasta dovedeşte că purcederea nu este acelaşi lucru cu naşterea, dar desigur nu arată în ce constă această deosebire El care a vorbit despre Sfântul Duh mai mult decât ceilalţi, până într-atât nu este în stare să exprime specificul personal al acestui Ipostas încât la el până şi numele Lui este lipsit de caracterul — care i se recunoaşte în general — de proprietate ipostatică „Am spus să cunosc, spune el că în Sfânta Scriptură inspirată de Dumnezeu acelaşi nume le este comun şi Tatălui şi Fiului şi Duhului Sfânt Căci Fiul îşi dă şi sieşi şi Duhului Sfânt numele de Mângâietor Iar Tatăl producând mângâierea, îşi atribuie fără îndoială numele de Mângâietor căci săvârşind lucrările Mângâietorului nu respinge nici numele propriu acestei opere (ib II 14 col 552 A)

168 Este uimitor faptul că Vasile cel Mare chiar polemizând cu Eunomie şi indicând trăsătura cea mai caracteristică a creştinismului credinţa în dumnezeire unită (!) se enumere Duhul Sfânt printre Ipostasuri Deşi multe lucruri deosebesc creştinismul de rătăcirea păgână şi de ignoranţa iudaică, totuşi în buna vestire a mântuirii noastre nu există dogmă mai importantă decât credinţa în Tatăl şi Fiul (Vasile cel Mare, *Combaterea pledoariei lui Eunomie cel rău credincios* II P G XXIX, 620 BC)

169 *Aghiasmatarul mare complementar* 78 Rânduiala Sfintei Cruciuzcerii, Edit Lavrei Pecerska din Kiev 1875 cap 215 N° 218 219 Asupra lipsei de simetrie a acestei slujbe mi a atras atenţia prof I V Popov

170 V scrisoarea a VIII a.

171 Modul de purcedere rămâne inexplicabil τοῦ δὲ τρόπου τῆς ὑπάρξεως ἀρρήτου φυλασσομένου" (Vasile cel Mare *Despre Duhul Sfânt* P G XXII 152 B) De altfel o aluzie la „deducţia" reală a purcederii făcută încă de Atanasie cel Mare o repetă şi mai clar Sf Vasile cel Mare în următoarele cuvinte De ce Duhul Sfânt nu îi este Fiu Fiului? Nu pentru că El nu purcede de la Dumnezeu prin Fiul ci pentru ca Treimea să nu fie luată drept o mulţime infinită şi să nu se la gândul că Ea are fii din fii precum e cazul la oameni A vorbi despre un fiu din Fiul ar însemna ca omenirea care aude acest lucru să fie condusă la ideea de multiplu în Treimea Divină. Căci ar fi uşor să se tragă concluzia că de la Fiul se naşte altul şi de la altul se naşte încă altul şi tot aşa mai departe şi astfel să se ajungă la multiplu (adică la o mulţime infinită) (Vasile cel Mare *Combaterea pledoariei lui Eunomie cel rău-credincios* V P G. XXIX 732 B 734 B)

172 V nota 173

173 *Opere inedite ale lui Marcu din Efes* trad. de Avraam Norov după mss Bibliotecii Imperiale din Paris Sankt Petersburg 1860 p 27 și în *Lectură creștină*, 1861

174 Grigorie de Nyssa *Cuvânt catehetic* III P G XLV 171 *Cf* Grigorie Teologul la întrebarea „Ce este purcederea?" răspunde decis „Noi nu putem vedea ceea ce află sub picioarele noastre ... și evaluăm în profunzime și să cugetăm o natură negrăită și de nepătruns (Grigorie Teologul *Cuvânt teologic* V P G XXXVI 141)

175 Corderius editorul operelor lui Dionisie Areopagitul numește mistica „*sapientia experimentalis*" înțelepciune experimentală

176 De exemplu Grigorie de Nyssa *Contra lui Eunomie* II (v nota 167 *supra*) col 559 – *Idem Despre Rugăciunea domnească*, III P G XLIV 1157 1160

177 V V Rozanov a dezvoltat deosebit de clar și de insistent, în numeroase lucrări ideea că anticul *Weltanschauung* era impregnat de categorie de paternitate

178 Aluzie la o credință populară.

179 Urmându-l pe Frn (v nota 17 *supra*) interelaționez logosul derivat din λόγος. Pe lângă unele idei ale lui Vl S Soloviov (v nota 5 *supra*) ale prințului S.N Trubețkoi și ale lui N A Berdiaev Ern clarifică aspectul pozitiv al logosului Dimpotrivă, cărțile lui V V Rozanov atacă violent tendințele negative manifeste și monastice care parazitează pe seama logosului și acuză caracterul abstract anonimus și vid al literaturii al verbalismului care în multe minți și inimi s-au substituit comuniunii cu Cuvântul Deși însuși Rozanov nu vrea să facă distincția între *abusus* și *usus* totuși operând această distincție cititorul poate profita mult de critica lui

180 John Stuart Mill *Sistemul logicii silogistice și inductive* trad. sub red lui V.N Ivanovski Moscova 1900 – J S Mill (și Teune) *Inducția ca metodă de studiu al naturii* trad. de N Hmeleva Sankt Petersburg, 1866 – J S Mill este un sofist din fire care îl încurcă pe cititor și se încurcă el însuși într-un strălucitor amestec de fapte citate și expresii inteligente (V I Tinger „Științele exacte și pozitivismul" în *Rapoarte universitare* Moscova, 1874 p 65) Despre caracterul radical sofistic al lui Mill, v T von Brentano *Sofiști antici și moderni* trad. din franceză de I. Novițki Sankt Petersburg, 1866 cartea a II a, pp. 124-187 Pentru o analiză subtilă a sofismelor lui Mill v L.M Lopatin *Sarcinile pozitive ale filozofiei* Moscova vol I 1886 vol II 1891 (există și o a doua ediție) – *Idem Caracteristici filozofice* (v nota 77 *supra*)

181 Pentru aprofundarea ideii de Logos din punct de vedere filozofic și istoric v M D Muretov *Filozofia lui Filon din Alexandria în raport cu doctrina Logosului la Ioan Teologul* Moscova, 1885 – *Idem Doctrina Logosului la Filon și Ioan Teologul în raport cu istoria ideii de Logos în filozofia greacă și în teosofia iudaică* (Operele Sfinților Părinți 1881 cartea a II-a și extrase separate) *Idem Dumnezeu Cuvântul și învierea lui Hristos* (Ioan I 1 12) Moscova, 1903. Vl Soloviov *Fundamentele spirituale ale vieții*, partea a II-a *Opere* vol III pp 319 și și în multe alte lucrări Prințul S N Trubețkoi *Bazele idealismului* în *apărarea idealismului* *Opere* vol. II) *Idem Doctrina Logosului* (ib vol. IV) – M Heinze, *Die Lehre vom Logos in griechischer Philosophie* 1872.– A Aall *Geschichte der Logosidee der griech Philosophie* 1896 – A. Harnack (v nota 55 *supra*)

182. Aluzie la faimoasa carte a lui William Stanley Jevons, inventatorul „mașinii logice"

183 Aceste lucrări sunt mai avansate în domeniul studiilor formale ale ideii de discontinuitate în matematică și în logistică. Numărul lor este imens și nu e imposibil să dau aici o bibliografie, mai ales că acest lucru l-am și făcut în mare parte într-o lucrare specială, *Ideea de discontinuitate ca element de concepție a lumii* aflată deocamdată în manuscris Dintre lucrările accesibile unui public larg le vom nota pe cele ale

matematicienilor „școlii de la Moscova" sau ale celor asociați într-un fel sau altul respectivei școli N V Bugaev *Introducere în teoria numerelor*, reprodusă în *Culegerea de matematică* editată de Societatea de matematică din Moscova, vol. 25, fasc. 2. pp. 334-348. – *Idem*, *Matematica și concepția matematico științifică despre lume* ... pp. 349-369 și în *Probleme de filozofie și psihologie*, 1898 cartea 45. – *Idem*, *Observații pe marginea articolului lui L.M Lopatin „Despre asociațiile mobile ale conștiinței"*, în *Probleme de filozofie și psihologie*, cartea 40. – V.A. Alekseev. *Die Mathematik als Grundl. d. Kritik, Wissensch.-Philos. Weltanschauung*. Analele științifice ale Universității din Iuriev, 1903 – *Idem*. *Über die Entwickel. d. Begriffes d. höheren arithmologischen Gesetzmässigkeit in Natur und Geisteswissenschaften* (Vierteljahrschrift f. Wissensch. Philosophie und Soziologie. Leipzig, 1904, Hft. 1, un rezumat v. în *Analele științifice ale Universității din Iuriev*. 1904) – *Idem*, *Matematica drept bază a criticii concepției științifico-filozofice despre lume* (Culegere a Societății ... Universitatea Imperială din Iuriev vol. 7 1904) P.A Nekrasov *Școala de filozofie matematică din Moscova și fondatorii ei* (*Culegere de matematică* editată de Societatea de matematică din Moscova vol 25 fasc 1 Moscova 1904 și ediție separată) – L.M. Lopatin *Concepția filozofică a lui N V Bugaev* (ib vol. 25 fasc 2) P Florenski *Despre o premisă a concepției despre lume* (Balanța 1904 N° 9) – V Ern *Ideea de progres catastrofic* în *Lupta pentru Logos* (v nota 17 *supra*) pp 234-261 V și nota 235

Ideea de discontinuitate face cuceriri rapide și în domeniul științelor concrete De exemplu lucrările lui Temann despre termodinamică, ce conduc la construirea unei suprafețe tern odinamice discontinue teoria fazelor a lui Gibbs ideile lui Teichmüller teoria heterogenezei a lui Korjinski experiențele lui Hugo de Vries lucrările neo-lamarckiștilor contemporani ale neo-vitaliștilor etc în domeniul biologiei care deschid perspective largi evoluției discontinue a organismelor a adaptării lor discontinue etc cercetările psihologice ale vieții sufletești subconștiente și supraconștiente care conferă schimbări discontinue ale conștiinței discontinuitatea creației a inspirației etc.

184 Aluzie la opera lui Fr Nietzsche

185. Principalii reprezentanți ai noii conștiințe religioase sunt D.S Merejkovski Z.N Hippius și D Filosofov În deosebite sensuri și grade aderă sau au aderat Andrei Belîi (B.N Bugaev), N.A Berdiaev și alții.

186 L.N Tolstoi nu se jena chiar la Sihăstria Optina să spună „Evanghelia mea". Despre întâlnirea sa cu K.N Leontiev o povestire pitorească de acest gen este redată în cartea: E (rast) V (itropski) *Descriere istorică a Sihăstriei Optina din Kozelsk*, varianta nouă Lavra Sf Treime de la Serghiev Posad 1902 p 128

187 V nota 184

188 Simon Magul nicolaiții gnosticii de toate culorile montaniștii templierii, spiritualiștii etc.

189 Grigorie Teologul *Cuvântul III despre Duhul Sfânt* versetele 10-31 P G XXXVII 405-410

190 Id *Cuvântul 31* (*al V-lea teologic*) cap 15-17; P G XXXVI 159-164

191 V p 213 și nota 591

192 Grigorie de Nyssa *Despre Rugăciunea domnească* III (v nota 176) col. 1158 C.

193 Învățătura lui Grigorie de Nyssa despre Împărăția Tatălui și Ungerea Fiului o expun după Nesmelov (v nota 71) pp. 279 283

194 Grigorie de Nyssa *Contra lui Apolinarie* 52; P G XLV, 1249 D 1251 A

195 Ib 1249 B

196 *Ib.*, 1249 D 1252 A

197 Cf. „A sălășluit asupra lui Duhul Domnului" (Psalmul 11, 2); „Duhul Domnului este peste Mine" (Proorocul 61, 1 = Luca 4, 18).

198 Grigorie de Nyssa, Contra lui Apolinarie 53, P.G. XLV, 1252 C.

199 Id., Contra lui Eunomie 1, P.G. XLV, 369 D – 372 A.

200 Id., Contra Macedonenilor 22, P.G. XLV, 1329 B.

201 Ib.

202. Irineu de Lyon, Adv. haer. III, 17.

203 Maxim Mărturisitorul, Tâlcuirea rugăciunii „Tatăl nostru" (S. Maximi Confessoris Opera, t. I, Parisiis 1675, pp. 350-390). Există și o traducere slavonă, ediția Sinodului, Moscova 1853. O interpretare asemănătoare, deși nu identică, o găsim la A. S. Homiakov, și anume în scrisoarea lui către I. F. Samarin din 6 august 1852: „Vă sfiiți de modul teologilor. Acum el nu poate să vă spună părerea mea, în parte asemănătoare, în parte diferită de cea a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Eu totdeauna am presupus că prima parte a Tatălui nostru are un înțeles special, iată, după părerea mea, o explicație a acestui sens. Pavel spune că «Duhul îl numește pe Dumnezeu Tatăl (Părinte) (Avva Părinte)». Irineu spune: Duhul pune cununa asupra Divinității, numindu-L pe Tatăl părinte și pe Fiul fiu. În Simbol, ca și pretutindeni, Fiului i se atribuie împărăția. Așadar «Sfințească-se numele Tău», «Vie împărăția Ta» și celelalte înseamnă: «să fie preamărit ca principiu al Duhului care numește, fie preamărit ca Tatăl Fiului care împărățește și fie preamărit ca Persoană care este în Sine Forța și Originea, ca izvor a toate». Dumneavoastră ce credeți? Mi se pare că e ceva" (A. S. Homiakov, Opere complete, vol. 8, Moscova 1904, p. 271, scrisoarea a XIII-a către Samarin).

204 Simeon Noul Teolog, Iubirea dumnezeiască, Divinorum amorum 1, P.G. CXX, 507-510.

VII Scrisoarea a VI-a: Contradicția

205 Se știe că filozoful Jacobi era convins că panteismul lui Spinoza constituie singurul sistem consecvent de filozofie rațională și că, prin urmare, orice sistem teist este în mod inevitabil obligat să introducă un element irațional. În felul acesta s-au pronunțat și cercetători mai recenți. „Panteismul", spune unul dintre ei, „este esențial inerent propriu oricărei filozofii raționaliste consecvente, așa cum și agnosticismul este propriu oricărei filozofii consecvente a empirismului. Filozofie strict rațională și panteism sunt noțiuni identice" (A. I. Vvedenski, Credința în Dumnezeu. Originea și fundamentul ei, Moscova 1891, p. 208). Despre panteism v. Bogoliubov, Teismul și panteismul și raportul lor logic și reciproc, Nijni-Novgorod 1899. – Jasche, Der Pantheismus nach seine Hauptformen, Berlin 1828, 3 Bde. – Schuler, Der Pantheismus, Würzburg, 1884.

206 Vincențiu de Lerin, Primul avertisment 2, P.L. L, 640, trad. rusă de P. Ponomarev, Kazan, 1904, pp. 3-4. Noțiunea kantiană de „generalitate și necesitate a judecăților" ce esența al valorii lor obiective științifice nu este probabil altceva decât o „rămășiță" a noțiunii bisericești de catolicitate, adică de universal, conform traducerii mitropolitului Filaret al Moscovei (V. Cuvântul teologic 1912, dec., p. 685, scrisoarea a VIII-a către episcopul Ignatie Brianceaninov „Despre Dogmă").

207 V. nota 206.

208 Cohen (v. nota 32), Urth. d. Ideat. SS. 73-87. Alb. Görland, Index zu H. Cohens Logik d. rein. Erkenntnis, Berlin 1907.

209 Ideea de antinomism este exprimată într-un mod foarte clar chiar în disciplinele speciale. În lingvistică: A. Potebnia, Gândire și limbă, Harkov 1892, ed. a 2-a. – Humboldt, Üb. die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues (Ges. Wer., T. 6), trad. rusă de

P. Biliarski, Sankt-Petersburg, 1859. – H. Steinthal, Der Ursprung d. Sprache, 2-te Ausg., Berlin 1858. – V. Henry, Antinomies linguistiques, Paris 1896 (Bibl. de la Fac. des Lettres de Paris, 2). – P. I. Jitețki, W. v. Humboldt în istoria lingvisticii filozofice (Probleme de filozofie și psihologie, 1900, cartea 51). În matematică: Christian Cherfils, Un essai de religion scientifique, introduction à Wronski, Paris 1898, pp. 49-60. – H. Poincaré, Știință și metodă, trad. de B. Koren, sub red. lui N.A. Ghesehus, Sankt-Petersburg, 1910, partea a II-a, cap. V, § 5, pp. 154-155 și § XII, pp. 161-163. – Studiul introductiv al lui I.P. Lande la versiunea rusă a cărții lui L. Couturat, Principiile filozofice ale matematicii, trad. de B. Koren, Sankt-Petersburg, 1913. – I.I. Jegalkin, Numerele transfinite, Moscova 1907, § 440, pp. 342-345. – Gerhard Hessenberg, Grundbegriffe d. Mengenlehre, Göttingen, 1906 (= Abh. d. Friesschen Schule, Bd. I, Hft. 4), Kap. XXIII-XXIV, § 98-99, SS. 621-635. – Bern. Bolzano, Paradoxien d. Unendlichen, Leipzig, 1851, 2-te Ausg., Berlin, 1889, trad. rusă sub red. lui I.V. Sleșinski, Odessa 1911. – Saul, Bern. Bolzano's Bedeutung in d. Gesch. d. Infinitesimalrechnung (Math. Ann., Bd. 8, 1881). În teologie: antinomiile creștinismului le subliniază mai ales D.S. Merejkovski, Opere complete, v. de asemenea, Kant, Religia numai în limitele rațiunii, III, 7. În fizică și mecanică, în metafizică: v. în special lucrările lui Renouvier. În sociologie: v. unele elemente în lucrările lui Kareev. În logică (v. nota 28). În etică: Kant, Critica rațiunii practice. V. în estetică: Kant, Critica facultății de judecată, § 55-57 etc. V. notele 235-238.

210 În fondul său, acest velle credendi este un act supratemporal, căci pe el se bazează tonul general al întregului caracter al persoanei. Dar oare acest velle supratemporal apare în timp sub forma unui sistem de acte de voință ce apar în mod necesar, ceea ce exclude orice înclinare spre lumea libertății sau, în sfârșit, nu este exclusă în fiecare a nouă, complementară definire de sine? Aceste probleme, pentru moment, nu sunt pentru noi deloc esențiale, o dată ce este admisă ca principiu teza Fericitului Augustin.

211 O distincție semnificativă între noțiunile de vera și verovat o găsim în lucrarea lui D.A. Homiakov, Ortodoxia ca principiu de educație, de mod de viață personal și social, Moscova 1907, pp. 95-96: „În limba rusă există două cuvinte care derivă din aceeași rădăcină, exprimă aceeași noțiune, dar redau două nuanțe ale ei, nuanțe ce scapă celorlalte limbi (în tot cazul, celor asiene) și care au importanță uriașă pentru exprimarea exactă a relațiilor omului cu Biserica vizibilă și cu cea invizibilă. Aceste cuvinte sunt veruiu și veruiu. Le corespund substantivele vera și verovanie. Apartenența la Biserica invizibilă se definește prin posedarea de credință (vera), iar Biserica vizibilă pretinde numai să crezi (veruiu). «Cred (veruiu) într-unul Dumnezeu Tatăl» etc. Nu se spune veruiu, căci de fapt omul nu poate spune despre sine niciodată că el crede (veruiu). „Numai în rusă poate fi complet înțeles cuvântul evanghelic: «Cred (veruiu), Doamne, ajută necredinței (neverme) mele!» Primul cuvânt «părintele» îl putea spune despre sine, în timp ce cu privire la credință (vera) nu putea decât să se roage pentru a i fi dăruită" (ib., nota 1). „Credința (vera) adevărată o posedă Biserica mistică, iar Biserica pământească, vizibilă are și cere numai credere (verovanie), pentru că desigur nu are mijloace să judece despre credința (vera) pe care o cunoaște numai Dumnezeu" (ib., p. 96).

212 În domeniul logisticii: V.V. Bobînin, Încercări de expunere matematică a logicii, Moscova, fasc. I, 1886, fasc. II, 1894. – M. Volkov, Calculul logic, Sankt-Petersburg, 1888. – L. Liar, Logica engleză contemporană, Moscova, 1902. – P. Porețki, Din domeniul logicii matematice, Moscova, 1902. – Idem, Despre metodele de rezolvare a ecuațiilor logice, Kazan 1884. – L. Couturat, Algebra logicii, trad. de I. Sleșinski, Odessa 1909. – I.I. Iagodinski, Metoda generală în logică, Kazan 1909, pp. 148-156, 264-282. – S. Jevons, Principiile științei, trad. de M. Antonovici, Sankt-Petersburg 1881 (v. pp. I-XVII, cu o schiță istorică a metodelor simbolice în logică și o bibliografie). – H. Poincaré, Știință și metodă, v. nota 209, critica logisticii din această carte nu este lipsită de interes, dar în mare parte este nejustă. – E. Schröder, Vorlesungen über die Algebra d. Logik, Leipzig, Bd. I, 1890, SS. 709-715, cu o bibliografie; Bd. II, 1891. – A.N. Whitehead, Universal Algebra, 1898. – B. Russell, The Principles of Mathematics, t. I, singurul apărut. – A.N. Whitehead and B. Russell, Principia mathematica, t. I, Cambridge 1910. – B. Russell-Longmans, Philosophical Essays, London 1910.

Operele lui Schröder, ale lui Whitehead şi ale lui Russell sunt lucrări capitale enumerarea lor de altfel corespunde ordinii de creştere a generalităţii şi anume ca expuneri de logistică pe baza teoriei claselor, a teoriei raporturilor şi a teoriei funcţiilor propoziţionale. O expunere mai simplă a cărţilor citate v. în: L. Couturat, *Les principes des mathématiques*, Paris, 1905; există şi o traducere rusă. – H. Dufumier, *La Philosophie des mathématiques de M.M. Russell et Whitehead* (*Rev. de Métaph. et de Morale*, 20-e an., 1912, N° 4, juil., pp. 538-560). Pentru a face cunoştinţă şi cu şcoala italiană, v. *Formulaire des Mathématiques*, publié par G. Peano, t. 2, Torino, 1899; t. 3, Paris, 1901. – C. Burali Forti, *Sur les différentes méthodes logiques pour la définition du nombre réel*, Bibl. du Congrès intern. de philos., Paris, 1901, t. 3, pp. 289 sq. – Couturat (v. nota 90). – Chide, *La Logique avant les logiciens*, în *Rev. Philos.*, 31-me an., 1906, N° 8, août. – A. Lalande, *Le mouvement logique*, ib., 32-me an., 1907, N° 3, mars. – G.H. Luquet, *Logique rationnelle et psychologique*, ib., 34-me an., 1909, N° 12, déc. – A. Rey, *Ce que devient la logique*, ib., 29-me an., 1904, N° 6, juin. – P. Hermant et A. van de Waele (v. nota 77). – Hugh Mac Coll, *La Logique symbolique et ses applications*, Bibl. du Congrès intern. de philos., 1901, t. 3, pp. 135-183. – W.E. Johnson, *Sur la théorie des équations logiques*, ib., pp. 185-199. – P. Poretsky, *Théorie des égalités à trois termes*, ib., pp. 201-233. – *Idem*, *Exposé élémentaire de la théorie des égalités logiques à deux termes*, în *Rev. de Mét. et de Mor.*, t. 8, 1900, mars, pp. 169 sq. – *Idem*, *Sept lois fondamentales de la théorie des égalités logiques*, Kazan, 1899.

213 Couturat, *Princ. des Math.* (v. nota 212), p. 5.

214 *Ib.*, p. 13.

215 *Ib.*, p. 23.

216 *Ib.*, pp. 9-10.

217 *Ib.*

218 *Trei cărţi despre principiile lui Euclid*, trad. din greacă de F. Petruşevski, Sankt Petersburg, 1835, pp. 103-105, cartea a IX-a, prop. XII.

219 Sextus Empiricus, *Bazele pyrrhonismului*, II, 185-192 şi 130-133 (v. nota 39 supra), pp. 99-101, 930-931. – *Idem*, *Contra matematicienilor*, VIII, 463-481 şi 278 sq. (ib., pp. 387-391 şi 251). Cf. R. Richter (v. nota 41 supra), p. 127.

220 Această metodă a utilizat-o sistematic Vl. Soloviov încercând să distrugă aceşti clasenil pe toată linia. *Critica principiilor abstracte*, nota 5 (*Opere*, vol. 2, pp. 341-346).

221 Primul conflict dintre Pegasov şi Rudin. I.S. Turgheniev, *Rudin*, II, *Opere*, Moscova, 1880, vol. 3, pp. 28-31.

222 G. Vailati, *Di un opera dimenticata del P. Girolamo Saccheri* (*Logica demonstrativa*, 1697), *Riv. filos.*, 1903, sept.-oct. – *Idem*, *Sur une classe de raisonnements par l'absurde*, *Rev. de Mét.*, 1904, nov. (Referinţe apud nota 213 supra, p. 36, an. 1.)

223 Vailati, *ib.*; formula este citată după Couturat (v. nota 213 supra), p. 36.

224 *Ib.*, p. 14.

225 *Ib.*, p. 13.

226 V. nota 209.

227 T. Gomperz, *Cugetătorii greci*, trad. de E. Ghertik şi D. Jukovski după ed. a 2-a germană, vol. 1, Sankt Petersburg, 1911, partea a III-a, I, pp. 239-240.

228 Utilizez traducerea fragmentelor făcută de G.F. Ţereteli şi apendicele de la traducerea cărţii lui P. Tannery, *Primii paşi ai ştiinţei antice greceşti*, Sankt Petersburg, 1902, pp. 59-66. Textul fragmentelor este publicat în: Fr. G.A. Mullachius, *Fragmenta philosophorum graec.* (t. I), Parisiis, 1875, pp. 315-329. – H. Diels, *Doxographi graeci*, Berolini, 1879. În momentul când cartea mea era finalizată, a apărut o ediţie separată a fragmentelor Heraclit din Efes, *Fragmente*, trad. de Vl. Nilender, Ed. Musaghet, Moscova, 1910.

229 V. nota 69 supra.

230 „Câteodată el (Spinoza) îşi permitea, tot ca o mică distracţie, să fumeze o lulea de tutun, sau când voia să ofere minţii sale un repaos mai îndelungat, prindea şi asmuţea câţiva păianjeni sau arunca în pânza lor nişte muşte; şi spectacolul luptei dintre insecte îi făcea atâta plăcere încât, privindu-l, izbucnea într-un hohot răsunător de râs." (I. Colerus, *Viaţa lui B. de Spinoza. Corespondenţa lui B. de Spinoza, cu o descriere a vieţii lui*, trad. din latină de L.I. Gurevici, sub red. şi cu adnotările lui A.L. Volinski, Sankt-Petersburg, 1891, p. 20).

231 Iustin Filozoful, *Apol.*, I, 46, P.G. VI, 397 c. II, 8 – *Ib.*, 457 A.

232 Cuvântul enigmatic ἐγχώμενος tradus de Ţereteli (v. nota 228) prin „contradicţie". Nilender îl redă prin „apropiere", derivându-l fără îndoială din ἄγχι = ἐγγύς, „lângă" şi βαίνω, „merg". Lexicografii vechi explicau ἀγχιβάτης ὁ πλησίον βαίνων şi ἀγχιβατεῖν ἐγγύς βεβηκέναι. Un lexicograf contemporan anulează polemica, declarând că ἀγχιβασίη şi ἀγχιβατεῖν sunt simple greşeli de copiere atribuite de către Suidas ionienilor şi lui Heraclit în loc de ἀμφισβατεῖν şi ἀμφισβασίην. Cauza erorii s-ar explica, după părerea lui, prin faptul că în loc de ἀμφι s-a scris ἀγχι (H. van Herwerden, *Lexicon Graecum suppletorium et dialecticum*, Lugduni Batavorum, 1902, p. 14). Dar oricum s-ar rezolva această problemă complicată privitoare la fragmentul „contradicţiei", dacă acest fragment n-ar exista, *il faudrait l'inventer*.

233 Nicolaus de Cusa (Nicolaus Chrypffs, adică Krebs), *Opera*, Parisiis, 1514; altă ediţie, Basileae, 1565. Această operă datează din anul 1463.

234 V. nota 77 supra.

235 W. James, *Universul din punct de vedere pluralist*, trad. din engl. de B. Osipov şi O. Gumer, sub red. lui H.H. Şpet, Moscova, 1911. – A. Şestov, *Apoteoza dezrădăcinării*, Sankt Petersburg, 1905. – J.H. Boex Borel (J.H. Rosny aîné), *Le pluralisme. Essai sur la discontinuité et l'hétérogénéité des phénomènes* (Bibl. de Philos. contemp.), recenzie în *Rev. Philos.*, 34-eme an., 1909, N° 12, déc.).

236 James, *Varietăţile experienţei religioase* (v. nota 29), p. 68.

237 Dostoievski, *Demonii*.

238 V. detalii în: P. Florenski, *Antinomiile cosmologice ale lui I. Kant*, Serghiev Posad, 1909 (= *Curierul teologic*, 1909, N° 4), unde este dată şi o bibliografie care trebuie însă completată: L. Couturat, *De l'infini mathématique*, Paris, 1896, 2-eme partie, livr. IV, ch. IV, pp. 556-580, § 10-20. – F. Evellin, *Infini et quantité*, Paris, 1880. – G. Lechalas, *Étude sur l'espace et le temps*, Paris, 1896, ch. V.

239 „Toute la foi consiste en Jésus-Christ et en Adam, et toute la morale en la concupiscence et en la grâce" (*Pensées* de Pascal, ed. variorum..., Paris, 1858, p. 354, ch. 24, 4).

240. Platon, *Hippias Maior*, 301 b, v. nota 38, vol. 1, pp. 753-754. Această traducere o urmează îndeaproape pe aceea a lui A.N. Ghiliarov, *Tratare în revistă a lucrărilor de istorie a filozofiei greceşti pe anii 1892-1895*, Kiev, 1896, p. 11. Mai puţin expresivă este traducerea lui M.S. Soloviov (*Operele lui Platon*, trad. de Vl. Soloviov ş.a., vol. II, Moscova, 1903, p. 132).

241 Pentru semasiologia cuvântului αἵρεσις şi o colecţie de citate corespondente v. H. Stefanus, *Thesaurus Graecae linguae*, post. ed. anglicam novi G.R.L. de Sinner et T. Fix, Parisiis, 1831, vol. 1, col. 1025-1027: αἵρεσις, *electio vel optio*. Sosamacla κρίσις *conditio* (καλῇ αἱρέσει, *bonis conditionibus*); γνώμη, *animus h.e. voluntas et propositum*; *de secta litterarum* (Ἑλλήνων αἵρεσις), *consilium vitae institutum, mores, studium, secta, dogma, quam de philosophis dicitur*; *opinio et aliquo dogmate firmatum*, şcoală filozofică; *dogma pravum de iis quae ad christianorum religionem pertinent, dogma orthodoxae fidei non consonum*. Despre noţiunea de αἵρεσις v. şi V.V. Bolotov, *Curs de istorie a Bisericii vechi*, ed. postumă sub red. lui A. Brilliantov, Sankt Petersburg, 1910, pp. 348-349, 163.

242 În articolul „Erezie" (*Enciclopedia de teologie ortodoxă*, sub red. lui A. Lopuhin, Petrograd, 1904, vol. 5, col. 489-490) autorul subliniază corect faptul că mai târziu cuvântul αἵρεσις capătă nuanța de izolare orgolioasă, dar este improbabil să reziste încercarea lui de a demonstra că nuanța respectivă s-a subînțeles întotdeauna printre semnificațiile cuvântului. Cf. Herzog, *Real Encykl.* Bd. 5, 2 te Aufl.

243 A. Belîi, *Simbolismul*, Moscova, 1910, p. 30. Dacă înțelegem cuvântul „a înțelege" în sensul său rațional de supunere față de intelligibil, față de legile rațiunii, atunci Dumnezeu este ceva cu totul de neînțeles. „Toate noțiunile noastre de Dumnezeu nu sunt decât idoli interziși de Decalog" (Grigorie de Nyssa, *Cuvântul al VII-lea*, P.G. XLIV, 729 B, trad. rusă, partea a II-a, p. 331). „Cine văzând pe Dumnezeu a înțeles ceea ce a văzut, înseamnă că acela nu pe El L-a văzut" (*id.*, *Despre viața lui Moise*, P.G. XLIV, 377 B, trad. rusă, partea I, p. 317). „Un cuvânt despre Dumnezeu este cu atât mai desăvârșit cu cât este mai de neînțeles" (Grigorie Teologul, *Cuvânt teologic* II, 21, P.G. XXXVI, 53 B, trad. rusă, partea a III-a, p. 29) etc.

244 La alcătuirea tabelului am utilizat în parte lucrările F.V. Farrar, *Viața și opera Sf. Ap. Pavel*, trad. după ed. 19 engl. de A.I. Lopuhin, Sankt Petersburg, 1887, anexa XX, pp. 451-459 ... J. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, t. I, Lausanne, 1893, p. 514 ... Iată câteva fragmente luate la întâmplare din *Mol[itvelnic]*, în care se vede destul de clar compoziția antinomică: „... în unire neamestecată întrupat" (*Troparul duminical*, glas 4). „Bucură-te ceea ce ai unit fecioria și nașterea" (*Acatistul Maicii Domnului*). „Străină este maicilor fecioria, străină este fecioarelor nașterea. În Tine, Născătoare de Dumnezeu, amândouă s-au săvârșit" (*Canonul Nașterii Maicii Domnului*, Irmosul 9). „Dobândind prin smerenie cele înalte și prin sărăcie pe cele bogate" (*Troparul Sf. Nicolae făcătorul de minuni*). Cei mai profunzi văzători de taine au fost înclinați să și enunțe antinomic spusele. Astfel la cei trei Teologi citim: „Căci trei sunt care mărturisesc în cer: Tatăl, Cuvântul și Sfântul Duh, și Acești trei Una sunt" (*I Ioan* 5, 7). „Dumnezeu se împarte ca să zicem așa, în mod nedespărțit și se unește în mod despărțit, fiindcă unul este în trei și unul sunt trei" (Grigorie Teologul, *Opere*, op. cit., partea a III-a, p. 215). „Cele trei persoane ale Dumnezeirii sunt un singur Dumnezeu care se împarte nedespărțit prin ipostasuri și se unește neamestecat prin unicitatea firii unice, este pe de-a întregul unul în cele trei ipostasuri și pe de-a întregul întreit în unimea cea întreită" (Simeon Noul Teolog, *Cuvântări*, fasc. II, p. 104).

VIII. Scrisoare a VII-a: *Păcatul*

245 Prin "Ὧραι" Cugny (*De Prodico Ceo*, Paris, 1857) înțelege diferite „vârste", ceea ce, după părerea lui Gomperz (v. nota 227 *supra*, p. 476, nota de la p. 365) „este destul de probabil". Dar dacă așa stau lucrurile, atunci Prodicos asimilează neîndoielnic viața omului cu ciclul anual, căci ὧραι semnifică propriu-zis anotimpurile anului. Această analogie era un motiv foarte răspândit în Antichitate.

246 Xenofon, *Amintiri despre Socrate*, II, 1, 21-34 (*Opere*, trad. de G. Iancevețki, Kiev, 1876-1877, ed. a 2-a, pp. 38 sq.). Despre faptul că Xenofon o repovestește și chiar din memorie, v. *ib.*, II, 1, 34.

247 Tema celor două căi, mai ales în arta plastică și anume în ornamentația vaselor, este studiată de F.G. Welcker, *Hercule entre la Vertu et la Volupté* (trad. d'allemand. Extrait des Annales de l'Inst. Archéol., t. 4, pp. 379 sq., cu reproducerea a două imagini de acest tip).

248 Există mai multe traduceri în limba rusă. Una îi aparține lui K.D. Popov (Analele Academiei Teologice din Kiev, 1884, vol. 3, pp. 347-348, publicată și în *Mediatorul* Nº LXX, ed. a 2-a, Moscova, 1906), alta este semnată de preotul Soloviov (*Lecturile Amatorilor de Antichități*, 1886, ian.-oct.), încă o versiune, proastă și tendențioasă, îi aparține contelui L.N. Tolstoi (*Mediatorul* Nº 588, 1906). Cea mai bună ediție rusă a textului *Învățăturii*, cu

traducerea introducerii, a notelor explicative, a textelor paralele și a bibliografiei, îi aparține lui A. Karasev, *Despre un monument recent descoperit. Învățătura celor doisprezece Apostoli*, Moscova, 1896.

249 Drept variante ale *Învățăturii celor doisprezece Apostoli* pot fi evident considerate: 1) fragmentul latin *Doctrina apostolorum*; 2) *Epistola lui Barnaba*, cap. 4, 18-20, XIX, XX; 3) *Canoanele bisericești*, cap. 1-8; 4) *Constituțiile Apostolice*, cartea a VII-a, cap. 1-32; 5) Câteva pasaje din Herma, Clement Alexandrinul, din *Oracolele sibilinice*, din Pseudo-Ciprian și din Lactanțiu. Textele cele mai importante și schemele ipotetice ale raporturilor lor istorice se găsesc în cartea lui Karasev (v. nota 248 *supra*), pp. 31-33 și XCV-XCVI.

250 „Ὁδοὶ δύο εἰσί, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου, διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν δύο ὁδῶν" (I, 1). Această frază, cu mici variații, se repetă în monumentele mai sus menționate, v. în special *Doctr. Apost.*, I; *Ep. lui Barnaba*, 18, 1-2; *Canoanele bisericești*, 4, 1; *Constituțiile Apostolice*, III, 12 etc. (Karasev, *op. cit.*, pp. XIV, IV, XLVIII, XLIX, LII, LIII, LVIII, LIX). După această indicare generală a dualității căilor, toate textele menționate dau cam același catalog al virtuților și viciilor.

251 Despre pronunția sensul, originea etc. ale tetragramei יהוה (YHWH) vezi disertația foarte consistentă a arhimandritului (actual episcop al Astrahanului) Teofan, *Tetragrama sau numele divin* יהוה *din Vechiul Testament*, Sankt Petersburg, 1906 (cu o bibliografie a problemei la pp. IV-VII). Mulți autori autorizați vorbesc despre irealitatea răului. Astfel: „Sufletul având conștiința libertății sale vede în sine facultatea de a utiliza membrele trupului și pentru una și pentru alta, pentru ceea ce este și pentru ceea ce nu este. Ceea ce este e bun, dar ceea ce nu este e rău. Și eu numesc bun ceea ce este pentru că are pentru sine *modele* în Dumnezeu care este, numesc rău ceea ce nu este pentru că e produs de cugetarea omenească" (Atanasie cel Mare, *Cuvânt către elini*, IV). „În afara liberului arbitru dumnezeiesc astăzi nu există decât viciul ἡ κακία, care, deși e foarte ciudat, își are existența în neexistență, deoarece originea viciului nu este altceva decât privarea de ceea ce este. În sens propriu, existentul este esență. ἡ γὰρ ... ἐν τῷ μὴ εἶναι τὸ εἶναι ἔχει· οὐ γὰρ ἄλλη οὐκ ἐν τῷ ὄντι, οὐκ ἔστιν, ἐν τῷ μὴ εἶναι πάντως ἐστιν" (Grigorie de Nyssa, *Despre suflet și înviere*, P.G. XLVI, 93 B). „Nimic nu poate rămâne în existență fără a rămâne în ceea ce este, iar ceea ce este propriu-zis și primordial este firea divină, despre care trebuie cu necesitate să credem că în toate ființele este însăși rămânerea lor" (Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, XXXII, 6, P.G. XLV, 80 D, trad. rusă, partea a IV-a, p. 82). „Iar dacă există în om sau în demon (căci nu natura noi nu cunoaștem răul în mod direct) vreun rău, adică vreun păcat, care este potrivnic voinței lui Dumnezeu, apoi acest rău provine sau de la om, sau de la diavol" (*Enciclica patriarhilor răsăriteni*, cap. IV). „Păcatul nu are existență prin sine însuși, de aceea nu se poate spune că există" (Petru Movilă, *Mărturisirea Ortodoxă*, partea a III-a, răspuns la întrebarea 16). „Iar răul să-l consideri chiar păcatul, deoarece alt rău nu este propriu în lume decât păcatul, care este o încălcare a legii și voinței lui Dumnezeu. Iar celelalte lucruri prin care Dumnezeu ne pedepsește pentru păcatele noastre, ca molimele, războaiele, infirmitățile și asemenea altele se numesc rele în raport cu noi, deoarece nouă ne aduc dureri și suferință, care ne servesc pentru îndreptare, dar în raport cu Dumnezeu nu sunt rele, deoarece au putere benefică, pedepsindu-ne prin ele suntem învățați spre bine" (*ib.*, răspuns la întrebarea 26).

252 Catavasia din Duminica Tomii (?) ... irmosul cântării a treia.

253 În *Dialogus Miraculorum* al lui Cesar de Heisterbach se află o remarcabilă povestire despre „o vrăjitoare pe care o purtau demonii", povestire care arată în mod simbolic că raporturile cu diavolul sunt ceva împotriva firii. „În Haselt, oraș din eparhia Utrecht, o femeie netrebnică, urcându-se într-o zi pe un butoi și șezând de pe el cu spatele înainte, a vorbit așa: «Eu sar acum de sub puterea lui Dumnezeu sub puterea satanei». Diavolul a înșfăcat-o degrabă, a ridicat-o în aer și în văzul mai multora din oraș și din suburbii, purtând-o pe deasupra ecclesiilor, a dus-o undeva de unde nu s-a mai întors nici până în ziua de astăzi" (N. Speranski, *Vrăjitoarele și vrăjitoria*, Moscova, 1906, p. 96).

E semnificativ sensul acestei săriturii sacrilegii: „Toți sar înainte, aceasta fiind ordinea firii așezată de Dumnezeu, cugeta probabil femeia cea netrebnică. Iar eu am să încalc firea și am să sar îndărăt împotriva firii și deci împotriva lui Dumnezeu, adică diavolește, și prin asta mă voi da satanei." Femeia a vrut să-i facă diavolului pe plac și să se lepede de Dumnezeu și a izbutit, pentru cești trei, conform legendei, acest simbol simplu s-a dovedit a fi suficient.

Din lucrările cu caracter mai documentat care descriu sabatul vrăjitoarelor și liturghia neagră, citez: Bourneville et Teinturier, *Le Sabbat des sorciers* (Bibl. diabol.). – L. Figuier, *Histoire du merveilleux dans les temps modernes*, 2e éd., t. 1, Paris, 1886, Introducerea. – N. Speranski, *Vrăjitoarele și vrăjitoria, schiță de istorie a Bisericii și a școlii din Europa Occidentală*, Moscova, 1906. – H. Charles Lea, *Istoria inchiziției din Evul Mediu*, trad. din franceză de A.V. Baskirov, sub red. lui S.G. Lozinschi, vol. II, Sankt-Petersburg, 1912, cap. XVI, XVIII, pp. 417-528. – J. v. Görres, *Die christliche Mystik*, Regensburg, Bd. 3, 1840, Bd. 4, 1842. – J.A. Llorente, *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne*, ... trad. din spaniolă după manuscris și sub directa îndrumare a autorului de A. Pellier, 4 t., Paris, 1817-1818. Don Juan Antonio Llorente, canonicul primar al Bisericii din Toledo și secretarul Inchiziției din Madrid, după ce a studiat arhivele, a scos la lumină *Istoria* mai întâi în limba franceză, apoi în 1822 în spaniolă (Lee, *op. cit.*, t. I, p. VIII). În vol. 3, cap. 37, art. 8, pp. 431-461 se descrie cunoscutul proces din Logroño de la începutul secolului al XVII-lea. Conform spuselor unui scriitor, cea mai completă și mai colorată din descrierile sabatului, făcută tocmai pe baza acestui proces, se află în cartea lui Balzac, *Les grands jours de la sorcellerie*, ch. VI. – M.A. Orlov, *Istoria contactelor dintre om și diavol*, Sankt-Petersburg, 1904. – J. Bois, *Les petites religions de Paris*, Paris, 1894. – Idem, *Le satanisme et la magie*. – Idem, *Le monde invisible* (trad. rusă 1912). – Mgr. Léon Meurin, S.J., Archevêque de Port Louis, *La Franc-Maçonnerie synagogue de Satan*, Paris, 1893. – Domenico Margiotta, *Le Palladisme, culte de Satan-Lucifer dans les Triangles maçonniques*, Grenoble, 1895. – Lehmann, *Istoria ilustrată a superstițiilor și vrăjitoriei din Antichitate până în zilele noastre*, trad. din germ. sub red. lui V.N. Lind după ediția lui Petersen, Moscova, 1900, pp. 101-128. În pofida obiectivității ei aparente, această carte este foarte tendențioasă în sens pozitivist și trebuie consultată cu mare prudență. V. recenzia ei, făcută de Cistiakov în *Rebus*, 1900-1902. – G. Fresmark, *Ocultism și sexualitate*, trad. din germ. de S. Preas (traducerea este foarte neglijentă și plină de greșeli grosolane). Despre vraj., tome V, pp. 263-314. – Cognard, *Une sorcière au XVIIIe siècle. Marie Anne de la Ville* (v. și *Curierul literaturii străine*, 1899, ian. mai). – Kiesewetter, *Gesch. d. Occultismus*, Bd. II, *Die Geheimwissenschaften*, 2-te Aufl., Leipzig, 1909. – G.H. Berndt, *Buch der Wunder u. Geheimwissenschaften*, 2-te Aufl., Leipzig, 2 Bde. – Charcot et Richer, *Les démoniaques dans l'art* (recenzie în *Rev. Philos.*, 1887, 5). – Bodin, *Démonomanie des sorciers*, 1581. – Abominabilele ritualuri sacrilegii ale sabatului și liturghia neagră, provenită din ele, au fost reprezentate de numeroase ori în beletristică; în majoritatea cazurilor scriitorii s-au bazat pe studierea atentă a surselor, așa ca descrierile lor sunt cel mai adesea veridice și din punctul de vedere al faptelor, nu doar artistic. Citez: D.S. Merejkovski, *Zeii învieți* (*Leonardo da Vinci*), Sankt-Petersburg, 1902. – St. Pșibîșevski, *Sinagoga satanei* (*Opere*; există și o ediție separată, în *Biblioteca Universitară*, N° 254). – Huysmans, *Là bas* (există două traduceri ruse, dintre care una, lacunară, este publicată de Editura Probleme Contemporane în *Operele complete* ale lui Huysmans; cealaltă, mai completă, a apărut în suplimentul revistei *Criteriul literaturii străine*).

254. Fr. Blass, *Gram. d. Neu Testamentl. Griechisch*, Göttingen, 1896, SS. 143 ff.

255. Ib., S. 253 (cu trimitere la Wiener, *Gram.*, I, § 18, 7).

256. Ib.

257. Platon, *Lisis*, 214 d e (v. nota 36 *supra*).

258. Platon, *Banchetul*, 189 d – 193 d, cap. XIV-XVI (v. nota 38 *supra*).

259. Ib., 190 d.

260. F. Lajard, *Recherches sur le culte public et les mystères de Mithra*, Paris, 1866, pp. 51-59.

261. *Thora*, trad. literală de L.I. Mandelstam, ed. a 3-a, Berlin, 5632/1872. – „Dieu donc créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu; il *les* créa mâle et femelle" (*Bible*, version de J.F. Osterwald, nouv. éd., Paris-Bruxelles, 1900). Firește, ar fi o naivitate să ne imaginăm androginismul inițial al ființei umane sub forma unei alipiri siameze de gemeni sau altcumva din punct de vedere anatomic și exterior. Este vorba tocmai de separarea femeii din ființă, din persoana primului om. Neîndoielnic este și că, ontologic și psihologic, cu el, în timpul somnului său misterios sau al extazului, conform unor interpretări, s-a produs o schimbare bruscă și că simțirea lui, după crearea femeii din coasta lui, nu putea rămâne identică simțirii de dinaintea acestei creări. „*Coastă* sau os, observă arhiep. Inochentie, aici nu este ceva simplu; ea trebuie să reprezinte o întreagă jumătate a ființei, care s-a separat de Adam în timpul somnului. Moise nu spune cum s-a întâmplat acest lucru, care este o taină; e clar doar că mai întâi trebuia să se formeze un organism comun, care apoi s-a divizat în două genuri, în bărbat și femeie" (Arhiep. Inochentie, *Despre om*, p. 78; v. nota 126 *supra*).

262. Acest termen era foarte răspândit în lumea antică și a fost utilizat în diferite sensuri de Diodor, autor al *Theologum Arith.*, Plutarh, Irineu de Lyon, Athenagoras, Hippolit etc.

263. De exemplu, Pordage, Antoinette Bourignon (sec. al XVII-lea) și alții. Conform Talmudului, Dumnezeu l-a creat pe primul om sub formă de androgin, cu două capete și cu coadă (D.P. Șestakov, *Cercetări în domeniul basmelor populare grecești despre sfinți*, Varșovia, 1910, p. 237 și nota 7). Sanchoniathon la Eusebiu (*Praeparatio evangelica*, 21) etc.

264. Boris Sidis, *Psihologia sugestiei*, trad. din engl. de M. Kolokolov, Sankt-Petersburg, 1902, partea I, XXV, pp. 281-283, 292, 314. – P. Janet, *Nevrozele*, trad. din fr. de S.S. Vermel, Moscova, 1911, partea a II-a, cap. III, § 5, pp. 274-275. De aceeași părere sunt și Breuer, Freud, Morton Prince (v. nota 77 *supra*).

265. Cei care trăiesc psihic și de aceea sunt numiți psihici sunt niște descreierați loviți de slăbănogire" (Nichita Stithatul, *A doua sută de capitole naturale și psihologice despre curățirea minții*, 6, *Filocalia*, ed. a 2-a, Moscova, vol. V, p. 112). Chiar și din punctul de vedere al unui psihiatru, sfinții sunt persoane tipic sănătoase. Dimpotrivă, tulburarea vieții psihice, în condițiile unei relativ bune conservări a proceselor intelectuale, se manifestă în primul rând prin dereglarea sau chiar distrugerea domeniului moral, după dr. Cij.; această descompunere morală ajunge până la o ulutoare incapacitate de a înțelege binele și răul..., până la absența din suflet a legii morale (V. Cij, *Psihologia sfinților noștri*, în *Probleme de filozofie și psihologie*, 1906, cartea a IV-a /84/, sept. oct. și cartea a V-a /85/ nov.-dec. – Idem, *Moralitatea bolnavilor psih. el. și*, cartea a VII-a, 1891, pp. 122-148). La afirmarea cea mai hotarâtă a sănătății sfinților ajunge și J. Pacheu, *Psychologie des mystiques chrétiens*, Paris, 1911 (recenzie în *Ann. de Phil. chrét.*, 84-e an., 4-e ser., t. 15, N° 2, 1912, nov., pp. 192-193). V. și M.V. Lodjenski, *Lumina nevăzută*, Sankt-Petersburg, 1912. – Dr. S. Apraksin, *Ascetismul și monahismul. Fundamentele lor evanghelice, biologice și psihologice. Încercare de popularizare a concepțiilor patristice*, Kiev, 1907. V. nota 480 *infra*.

266. *Confessiones*.

267. Aproape în fiecare operă, mai ales în *Frații Karamazov*.

268. A.L. Volînski, *Leonardo da Vinci* (*Curierul Nordului*, 1897-1898; ed. Fratii Marks, Sankt-Petersburg, 1900; ed. a 2-a, Kiev, 1909). V. mai ales partea a III-a: *Arta demonică*. Freud insistă și mai clar asupra ideii că sufletul lui Leonardo da Vinci era pervertit radical și în arta lui vede „sublimarea" instinctului sexual, care nu și-a găsit căi normale de evacuare și i-a otrăvit viața (*Leonardo da Vinci*, Moscova, 1912).

269. Când sentimentele intelectuale se menţin în suflet în ordinea lor naturală și când intelectul înaintează fără să se rătăcească în înțelegerea făpturilor, explicându-și rațional firea și mișcările lor, atunci sufletul vede în ordine naturală și lucrurile, și

persoanele, și orice fire a corpurilor materiale. Dar când forțele lui nu acționează conform naturii lor, ridicându-se una împotriva celeilalte, atunci sufletul nu vede toate acestea cum sunt ele prin natura lor prin frumusețea lor firească, acestea nu mai înalță sufletul către cunoașterea Creatorului ci, din cauza stării lui pătimașe îl aruncă în adâncul pierzaniei (Nichita Stithatul, *Întâia sută*, 52 ... 95). Merită atenție faptul că înseși expresiile „demență", „ieșire din sine", „smintealǎ" arată că este vorba de o descompunere a persoanei: ceva, adică o parte a persoanei își iese din minți, „își pierde mințile", își strică mintea, adică îi fracționează integritatea, cu alte cuvinte, devine străină celeilalte părți a ei. Dacă limba rusă reprezintă acest aspect psihologic și metafizic sub forma unei dezintegrări spațiale, limbile romanice utilizează în același scop o imagine dintr-un domeniu mai obișnuit pentru ele, cel al dreptului. În latină *alienatio*, cu *mentis* subînțeles sau uneori numit în mod direct, ca de pildă la Pliniu, nebunie, dereglare psihică. Construcția *alienare* târzii cu *mentem* subînțeles, ca de pildă la Titus Livius *mentem alicujus* – a scoate pe cineva din minți. Expresiile frazeologice *alienation mentale*, *aliéner* etc. înseamnă în limbajul propriu zis juridic privare, a priva pe cineva de un drept, de exemplu de dreptul la o proprietate. De aceea Ribot spune că în cazul unei modificări a personalității pe baza halucinatorie „aproape întotdeauna totul se reduce la o *alienare* (în sens etimologic), adică la privarea de anumite stări ale conștiinței pe care eul încetează a le mai recunoaște ca fiind ale sale, le plasează în afara sa și, atrăgând, în final, le atribuie o existență proprie independentă de sine". Avem aici a face cu o expropriere sau alienare a personalității, pentru că precedenta a devenit pentru ea unul străin, străină, și în consecință individul nu și mai cunoaște toată viața sa, decât ceva ce îi este străin de ea, o contemplă obiectiv ca pe ceva separat de sine. Astfel o bolnavă din Salpêtrière nu și spunea altfel decât cea care este persoana mea, *la personne de moi-même* (Th. Ribot, *Maladiile personalității*, Sankt Petersburg, 1886, cap III 2 p 159 *cf* p 160 *ib* IV 2 pp 210 211).

O asemenea alienare motivată de propria eu-ietate sau de o forță rea, poate fi atașată mai mult sau mai puțin premeditat. Totuși este foarte primejdioasă și doar arareori nu duce la pieire (v de exemplu *ib* cap III 2 pp 160 162). Nu este nevoie să explicăm detaliat ca starea patologică ce slăbește în general orice capacitate de acțiune, contribuie la introducerea unei forțe rele în partea izolată a eului. În alte cazuri rolul acestei condiții nefavorabile îl joacă tristețea adâncă, nostalgia după un om plecat sau mort, dorința de a se întâmpla o minune etc., care slăbesc și ele apărarea și îndeamnă la experiențe riscante. Soțul decedat care își vizitează noaptea văduva îndurerată, fiul sau fiica venind în vizită la părinți după o îndelungată despărțire, logodnicul care îi apare logodnicei sau invers, îngerul luminos coborând la ascetul care face exces de post și e mândru de această practică — toate aceste cazuri de vampirism și de apariții demonice conform credinței populare și tradiției bisericești nu trec fără urme și cel care se încurcă în misteriosul oaspete sau își pierde mințile sau moare din cauze necunoscute sau se sinucide. Dar aici pretutindeni, trebuie să distingem atât un aspect obiectiv (slăbirea întregului organism) cât și unul subiectiv – hotărârea lăuntrică de fracționare a sinelui, consimțământul la avansurile dușmanului, acceptarea unei entități din curiozitate din mândrie sau din lipsă de smerenie față de voința lui Dumnezeu. Acest consimțământ se exprimă ca răspuns la apelul de pe lumea cealaltă, lansat către cel ispitit, ca acceptarea, într-un fel sau altul, a dialogului. Necuratul este permis prin faptul că i se răspunde „Da". Iată de ce poporul susține cu insistență că nu trebuie să răspunzi niciodere la apelul misterios care uneori ne cheamă pe nume undeva, într-un loc pustiu, mai ales în miezul nopții sau la amiază, și nu trebuie să întrebi „Cine-i acolo?" când altul nu ciocănit (bate) în ușă sau în fereastră. Însă dacă trebuie să ne ferim chiar și să stăm de vorbă cu o forță care a apărut fără să fie chemată, atunci cu atât mai periculos este să contribuim la apariția ei prin procedee de magie neagră care, în esența lor, se reduc la crearea condițiilor favorabile pentru apariția forței de pe lumea cealaltă și la particular la slăbirea, la dezintegrarea persoanei la provocarea unei stări hipnotice. De acest domeniu ține și psihologia maselor, mitingul politic nu este prea departe de bucătăria vrăjitoarei și e de înțeles că în cadrul lui diavolii iarăși iau participanți. Sub forma simplificată și semi-conștientă aceste procedee magice sunt răspândite printre spiritiști, spiritualiști,

fakiriști, pseudo-mistici etc. și sunt utilizate de ei la ședințele pe care le organizează, la „cercurile de rubire" și în ritualuri. Însă, așa cum vrăjitorii poporului o sfârșesc rău, așa se întâmplă și cu toți acești consumatori de narcoze. Despre spiritism ca otravă spirituală au vorbit mulți autori, de exemplu Dostoievski, *Jurnal de scriitor* – Velicovici, *Spiritismul ca otravă a intelectului* – J. Bois, *Le monde invisible* (este și în trad. rusă) – Lapponi, *Hipnotismul și spiritismul*. – Hunte (pseudonim), *Cum să chemi duhurile* (*Spiritualistul* 1903 pp 7-8) – P. Ruskov, *Din domeniul ritualurilor spiritiste secrete*, ed. a 2-a, Moscova 1889 (= *Peregrinul* 1885, Nr 12). – Egumenul Marcu, *Duhurile rele*, ed. a 2-a, Sankt Petersburg, 1902 – L. Levenfeld, *Somnambulismul și spiritismul*, Moscova, 1913 – Pr. Ioan Dmitrevski, *Spiritismul*, Harkov, 1910 (= *Credință și rațiune*, 1910). – Diacenko, *Din lumea misterului*. – Filaret, mitropolitul Moscovei ș.a. – Léon Denis, *Dans l'invisible. Spiritisme et médiumnité*, Paris, 1904, 3-me partie, pp. 378 sq. În ultimul timp demascări importante a făcut cercetătorul Bikov care căutase a participa la ritualurile eliștilor și apoi a fost foarte activ în răspândirea spiritualismului. Au fost clar demonstrate falsitatea și șarlatania care iau amploare mai ales la mediumuri pe terenul spiritismului.

270 Rugăciunea a V-a de dimineață, a Sfântului Vasile cel Mare.

271 Janet (v nota 264) partea a II-a, cap IV § 3 pp 282-286 289 291 307-309 Idem, *Nevroze și idei fixe*, trad. din fr. de M P Litvinov, Sankt Petersburg, 1903 Störring, *Psihopatologia aplicată în psihologie*, trad. de A A Grotius, Sankt Petersburg, 1903 cu o bibliografie la pp 281-306. – A Binet, *Alterările personalității*, trad. sub red. lui B V Tomașevski, 1894 (este rară). – Ribot, *Maladiile memoriei*, Paris, 1894. – *Idem*, *Voința*, 1894. – N O Losski, *Principalele doctrine psihologice din punctul de vedere al voluntarismului*, ed. a 2-a, Sankt Petersburg, 1911. – I Dejerin și E Hockler, *Manifestările funcționale ale psihonevrozelor, tratamentul lor psihoterapeutic*, trad. de Vl Serbski, Moscova, 1912. – N Bogdanov, *Neurastenia și bolile interne* (*Mesagerul Universității din Varșovia* 1913 și ediție separată). – P Janet, *Automatismul psihic*, Moscova, 1913.

272 Tiutcev, *Poezii*, Moscova, 1899 p 150.

273 Euripide, *Medeea*, actul III, corul antistrofă.

274 Heraclit, *Fragmente* 118, Edit. Musaghet (v nota 228) p 42. Citatul nu este exact.

275 *Cf* „Toate să se facă cu cuviință și după rânduială" πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω (*I Corinteni* 14 40). Aceste norme sociale ale apostolului Pavel li se dă în text un sens ontologic. Aspectul ontologic desigur se află la baza tuturor celorlalte aspecte, inclusiv la baza aspectului social, căci fără ontologie nu există nici ceea ce nu poate fi decât *fenomen* al domeniului material. Prima parte a definiției date de noi rândului vizează celebra formulă a lordului Palmerston care a spus că „murdăria este ceea ce nu este la locul său", și aplicarea acestor cuvinte pentru explicarea electrostaticii la William Thomson, Lord Kelvin (W Thomson, *Structura materiei*, trad. din engl. de B P Weinberg, Sankt Petersburg, 1895 pp 316-317). Se înțelege de la sine că însăși această noțiune de „murdărie" este ontologizată în text. Personalitatea trebuie să fie pură, adică ne-murdară, adică nimic din ea nu trebuie să fie în afara locului său. Practica virtuții este restabilirea forțelor sufletului la noblețea lor originară și reunirea principalelor virtuți la vederea activității care îi este proprie prin natură, iar aceasta nu intră în noi din afară, nu este ceva incidental, ci ne este înnăscută de la facerea lumii și prin asta intrăm noi în împărăția cerurilor care, după cuvântul Domnului, este în noi (Nichita Stithatul, *Întâia sută de capete practice* 72, *Filocalia* p 101). V la Vl Soloviov (*Prelegeri despre Dumnezeu-omenire* IX, *Opere*, Sankt Petersburg, vol III p 122) o idee asemănătoare celei dezvoltate în text și anume ideea de lume păcătoasă ca deplasament al unui element esențiale care există substanțialmente în lumea divină.

276 Sensul rus al cuvântului lege (*zakon*) este teologic și nu juridic, fiind aproape echivalentul ideii platoniciene. Legea nu este norma de comportament ci de existență, de aici devenită și lege de comportament, aceasta fiind o manifestare a firii ei. „Acest lucru se întâmplă

face mama mai după lege (po zakonnu), mai adică – mi-a spus o țărancă, mai după lege, adică mai corespunzător „ideii" de mamă. Prestuplenie (delict, crimă) este pre-stuplenie, transgresare a ceva, trecere dincolo de o linie, de o limită: ea constă din depășirea acelei existențe umane, care îi este proprie, la fel cum pre-lubodeianie (curvie) este un act (deianie) sexual dincolo de limita permisă. Permisă de ce? De lege (zakon). Legea este za-kon, adică hotar, capăt, limită. Este delimitarea naturală, adevărată a fenomenelor și în afara acestei delimitări, fenomenul devine mergător „pe căile sale", rătăcitor, nu mai este divin, ci păcătos și corupt. Ideea de lume, mir, este fundamentată pe noțiunea de concordanță a părților, de armonie, de unitate. Lumea, mir, este un tot coerent, este mir* – pace a ființelor, lucrurilor și fenomenelor conținute în ea. Pe deasupra, înseși cuvintele mir și mir sunt identice etimologic, distincția lor ortografică este târzie și convențională (cf. Sreznevski, Materiale pentru dicționarul limbii ruse vechi, Sankt-Petersburg, 1890, vol. II, col. 137-153). În noțiunea de lume, mir, limba rusă subliniază aspectul de coerență, de concordanță. Așa e și în limba greacă. Diferența e că poporul rus vede această ordonare în unitatea morală a universului, înțeles prin analogie cu societatea umană, ca lume-societate, iar poporul grec – în organizarea ei estetică, universul fiind perceput ca o operă de artă perfectă. Într-adevăr, cuvântul grecesc κόσμος provine dintr-o rădăcină care a dat pe de altă parte verbul κοσμέω „ornez", care a ajuns în cuvinte precum „cosmetic", „cosmetică" etc. Κόσμος înseamnă propriu-zis ornament, operă de artă etc. La fel latinescul mundus, lume, care a generat în franceza le monde, lume, univers, înseamnă propriu-zis ornare. Acest lucru se poate vedea din faptul că, utilizată cu particula negativă, această rădăcină înseamnă murdărie etc., adică noțiuni direct opuse principiului de perfecțiune estetică: immundus, immondicité, immonde, émonder (cf. Lajard [v. nota 260], pp. 38-43, nota 1).

277 Marele canon al lui Andrei Criteanul, cântarea a 4-a, troparul 7.

278 Curtius (v. nota 13), Nr. 282, W. ul (Aufl. 2, S. 217, Aufl. 3, S. 227, Aufl. 4, S. 241). – Cremer (v. nota 18), S. 80. – Benzeler (v. nota 38), p. 10. – W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon d. griech. und röm. Mythologie, Leipzig, 1884-1890, Bd. I, col. 1778, art. „Hades", ib., col. 1779 sunt date etimologii false. – „Și mi se pare că prin denumirea de iad: τοῦ ᾅδου, în care, după cum se spune, se află sufletele, și la păgâni și în Sfânta Scriptură nu se desemnează decât strămutarea în obscur și invizibil, εἰς τὸ ἀειδὲς καὶ ἀφανὲς μετέχουσιν (în alte manuscrise μετοικοῦσιν)", spune Grigorie de Nyssa prin gura Macrinei (Despre suflet și înviere, P. G., XLVI, 68 B).

279 Platon, Gorgias, 493 b.

280 Plutarh, Despre Isis și Osiris, 79, 382 F.

281 Homer, Odiseea, XI, 155. Aceste reprezentări despre starea păcătoasă ca fără îndoială o anumită legătură cu suportarea unor nevroze. În cea pe care dr. Krishaber a numit-o „nevropatie cerebro-cardiacă" (la névropathie cérébro-cardiaque), bolnavilor li se pare că sunt rupți de întreaga lume, corpul lor pare a fi înconjurat de un mediu izolator care se interpune între ei și lumea exterioară. „Împrejurul meu, spune unul dintre ei, parcă s-a răspândit o atmosferă obscură. Totuși vedeam bine că mă înconjura o zi senină. Cuvântul «obscur» nu redă exact ideea mea. Pentru asta ar trebui să folosesc cuvântul german dumpf, care mai semnifică și ceva greu, dens, tulbure, stins. Această senzație nu era numai vizuală, ci și cutanată. Atmosfera dumpf mă înconjura din toate părțile, o vedeam, o simțeam; ere un fel de strat, un fel de rău conducător care mă izola de lumea exterioară. Nu pot spune cât era de profundă această senzație. Mi se părea că sunt transportat undeva foarte departe de lumea de aici și maşinal rosteam cu voce tare următoarele cuvinte: «Sunt undeva departe, foarte departe». Totuși știam foarte bine că nu fusesem transportat nicăieri și îmi aminteam excelent tot ce se întâmplase cu mine. Dar între momentul care a precedat criza mea și cel care a urmat după criză a existat un

* Noua ortografie rusă a făcut să dispară diferența grafică dintre cuvintele mir, lume, și mir, pace, ambele fiind redate în forma a doua (n.t.).

interval infinit de lung; a existat o distanță ca de la pământ la cer" (Ribot, Maladiile personalității, trad. din fr., Sankt-Petersburg, ed. de A. E. Riabcenko, 1886, cap. III, I, pp. 149-150. Ribot a împrumutat, probabil, această comunicare remarcabilă din cartea lui Krishaber, De la névropathie cérébro-cardiaque, Paris, 1873). Vedem aici o trăire embrionară a izolării, a scindării și îndepărtării de realitate, și rămânerea „în afară", în infinitul rău în care se întinde momentul de agonie spirituală.

282 D.S. Merejkovski, Gogol și diavolul. – Idem, Hristos și Antihrist în literatura rusă. – Idem, Ham care va să vină. – S.I. Voisov (ierom. Serapion), Creștinismul și cultura, Moscova, 1911. – Gostoievski ș.a.

283 Scriitorul care a exprimat cel mai clar, ca prostie, acest sentiment al vieții este G. Flaubert, Bouvard et Pécuchet, La Tentation de Saint Antoine. Saltîkov-Șcedrin, care a împroșcat mereu realitatea cu salivă veninoasă și cretinizantă, murdară și trivializatoare, poate fi și el citat, cu diferența că, față de Flaubert, este prea puțin artist, dar homăiește și este tiranic. Întrucât despre lumii vieții istoriei ca metodă de luptă contra lui Dumnezeu este atât de răspândită, încât nu știu la care nume să te oprești. Evoluționismul, istorismul, mecanicismul etc. nu sunt decât cazuri particulare ale metodei generale de abrutizare, vulgarizare și cretinizare a existenței. Dintre lucrările tâmpite despre tâmpenie cităm: L. Levelfeld, Despre prostie, Odessa, 1912. – Tokarski, Despre prostie, în Probleme de filosofie și psihologie, 1896, nov.-dec. (în parte).

284 Fr. Paulsen, Mefistofeles (Schopenhauer, Hamlet, Mefisto), trad. de Zelinskaia, Kiev, 1902. Scrie: dar epăsat. Biserica exprimă aceeași idee în cuvintele: „Iadul care își râde de toate" (Vinerea Mare, seara, stihira a 2-a).

285 Goreaev (v. nota 7), p. 82.

286 Ib. – I.I. Sreznevski, op. cit. (v. n. 275), t. I, col. 603-605, „păcat" și derivatele, cu numeroase exemple.

287 A. Doring, Gesch. d. griech. Philos., Leipzig, 1903, Bd. I, S. 391. Cf. Xenofon, Memorii, I, 1, 16 și IV, 3, 1. Telemudrie (neprihănire) este înțelepciunea deplină (polnaia mudrost), atât intelectuală, cât și morală (N.F. Fedorov, Problema fraternității, partea a IV-a, în Filosofia cauzei comune, sub red. lui V.A. Kojevnikov și N.P. Peterson, Vernîi, 1906, vol. I, pp. 316-315, la pp. 314-318 v. numeroase idei instructive despre neprihănire și sensul ei cosmic).

288 Viaceslav Ivanov, Prin stele, Sankt-Petersburg, 1909, p. 363.

289 În pofida acestei accepțiuni comune a rușinii, curentele gnostice, maniheiste, în parte neoplatoniciene etc. încearcă să vadă în rușine conștiința inutilității unei funcții sau alteia, a unui organ sau altuia. Ne rușinăm, gândesc adepții acestor orientări, de ceea ce e mai prejos de demnitatea umană. Aceste două sentimente, care tot timpul au fost puse în opoziție, se confruntă recent în concepțiile despre viața a lui V.V. Rozanov (v. mai ales În lumea imprecisului și nedecisului și Problema familiei în Rusia, vol. I, pp. 169 sq.) și a lui Vl. S. Soloviov (v. mai ales Îndreptățirea binelui). Nu ne rușinăm câtuși de puțin, cum așa judeca Rozanov, de existența unui organ sau a unei funcții, ci de activitatea și manifestarea lor în afara cadrului și limitelor care alcătuiesc legea (zakon) organului sau funcției respective. Așa cum e firesc ca rădăcinile unei plante să se afle în întunericul pământului, iar florile în strălucirea zilei, și pentru unele organe e firesc să fie ascunse, pentru altele, să fie la vedere; dar de aici nu se poate trage nici o concluzie privitoare la inconveniența funcției lor sau la infamia organelor însele. Fără îndoială că foarte frecvent oamenii nu se rușinează de ce au rău, ci de ce au bun, de exemplu de gândurile lor bune. Modestia, timiditatea, firea taciturnă, profunzimea vieții lăuntrice, pe toate acestea rușinea le apără, nelăsând să fie întoarse pe dos, denudate. Această semnificație a rușinii este indicată în însăși rădăcina cuvântului. Neîndoielnic, cuvântul rus stid (rușine) are aceeași rădăcină ca și sti(d)-nu-t, sti-t, pro-sti-vat (a răci în sens fizic) și stud, studit, prostuda (răceală, în sens medical) etc. (v. Goreaev, op. cit., nota 7, p. 351), adică rușinea (stid)

este sentimentul de frig sufletesc, provocat de denudarea a ceea ce trebuie să fie acoperit și ascuns. Dacă ne dezbrăcăm de haine, atunci și starea corporală și cea sufletească vor cere acoperirea goliciunii: trupului îi va fi frig (stuzha), iar sufletului, rușine (stâd). Dar nici starea trupului, nici a sufletului nu conțin nici cea mai mică indicație că trupul ar fi ceva josnic, că natura sa este infamă, animalică, așa cum au repetat mereu ereticii care au disprețuit trupul. În problema adusă în discuție, nici Vl. Soloviov nu rămâne în urma ereticilor. Dimpotrivă, tocmai pentru că trupul este sfânt, nu-l putem trata cum ne taie capul, trebuie să respectăm legile propriei lui existențe, sentimentul acestei sfințenii se află la baza rușinii. Aceeași idee ne-o dezvăluie etimonul acestei noțiuni în alte limbi. În greacă: αἰδέομαι (din *αἰδ-σ-ομαι), eu sunt timid, αἰδοῦμαι e rușine, αἰδώς, rușine, αἰδοῖος, rușinos au aceeași rădăcină cu cuvântul gotic: aistan, a cinsti, a arăta respect, latin aestimare, a aprecia, censeo, idc. amplus, stimez. O sursă și mai profundă este rădăcina sanscrită yaj-, a aduce jertfă, care produce grecescul ἅγιος. Cuvântul din germana veche de sus derivat de aici era ... ombiaht, ... ascul ... sacrificiu. La fel ca și grecescul αἰδοῖος, respectuos și respectabil (Boisacq, op. cit. [v. nota 13], cartea I, p. 22; Prellwitz, op. cit. [v. nota 13], p. 17) arată clar că la noțiunea grecească de rușine nu era câtuși de puțin un semn al reprobabilului, ci un fior religios legat de anumite manifestări și organe sacre și poate tabuizate. Iată de ce grecescul τὸ αἰδοῖον, ca și latinescul verenda, ... sau ca rusescul părți rușinoase, nu semnifică organe reprobabile, infame, rușinoase, ci dimpotrivă, organe care au forța misterioasă de a crea viața, înconjurate de un tainic zid al veneratei, recunoștinței și spaimei, iată un cuvânt, organe pe care nu le putem neglija și disprețui. Ca tot ce este special, ele trebuie să se afle în sfera contactului cu ... Rușinea este forța care protejează organele ... ale corpului omenesc de invazia în sfera lor a lumii diurne, care nu este la locul ei acolo. Aceasta este opinia populară.

290 Iată câteva exemple de imagini ale Satanei cu a doua față în burtă sau chiar mai jos: 1) Manuscrisul lui Filaret Ikonnik, stareț la Solovki, sec. al XVI-lea, miniatura nr. 1, figura din stânga, Biblioteca Academiei Teologice din Kazan (nr. nou 158). Este reprodusă în F. Buslaev, Cod cele figurilor Apocalipselor ilustrate după manuscrisele ruse din secolele al XVI-lea și al XVII-lea, Sankt Petersburg, 1884, N° 101; 2) ib., miniatura 63, figura din stânga, reprod. ib., N° 91; 3) Modelul de la Ciudov, 1638, miniatura 63, figura din stânga, reprod. ib., N° 117; 4) Manuscrisul Academiei Teologice din Moscova, N° 14, sec. al XVIII-lea, miniatura 64, figura din dreapta jos, cu limbe acoană, reprod. ib., N° 173; 5) Manuscrisul Muzeului Public din Moscova, N° 3, sec. al XVIII-lea, miniatura 65, diavolul cu chip de femeie și cu păr, reprod. ib., N° 211 a; 6) Manuscrisul francez al Bibliotecii Imperiale, N° 670, Hist. du St. Graal, sec. al XV-lea, imaginea Trinitatea rîului ... reprod. in Didron, Hist. de Dieu, 1843, p. 521, fig. 135 = N. I. Troițki, Trinitatea diavolului, ed. a 2-a, Tula, 1909, p. 75, fig. 56.

291 J. A. Nau, Dublul (Puterea diavolului), trad. din fr., Sankt Petersburg, 1904. — V. P. Sventițki, Antihristul. Însemnările unui om ciudat, Sankt Petersburg, 1908. — Valeri Briusov, Îngerul de foc, Moscova.

292 Dal, op. cit. (v. nota 8), vol. IV, col. 772.

293 Ib.

294 Ib., vol. III, col. 1635.

295 Conform unei expresii populare, diavolul este numai „puterea spurcată", deci o putere care provoacă greața, voma (Dal, op. cit., vol. IV, col. 816). Această denumire populară cuprinde lucidă esența impresiei produse de necuratul, nu este este spaimă și groază, cât o greață profundă, inexprimabilă și inimaginabilă. Orice contact cu fenomenele de magie, chiar cu teoriile și cărțile de ocultism și de alte asemenea orientări ale gândirii lasă inevitabil în suflet un fel de murdărie, un sentiment de impuritate, dezgust, scârbă, repulsie și senzația de vomă. Există o relație profundă, deși inexplicabilă, între senzația organică de greață și ceea ce lasă în urmă domeniul interzis al cunoașterii negre. La

aceasta se referă și mărturiile vechilor exorciști că „les démons sont puants", demonii sunt „împuțiți", deci provoacă greață. Poate că și greața fizică și greața diavolească își au originea într-o iritare nefirească a acelorași centri simpatetici ai sistemului nervos? Poate că, în magie, ne lovim de un excesus a plexus solaris, cum este el desfășurat? E dificil de spus, în această privință, ceva decisiv, dar, fără îndoială, există o oarecare corelație între percepția impurului, curvie, greață și duhoare (v. Freimark, op. cit., v. nota 253. — P. Florenski, Despre superstiție și miracol, în Calea nouă, 1903, N° 8, pp. 120 sq.). Și oricare ar fi baza psihologică a acestei grețe, ea este întru totul de înțeles din punct de vedere metafizic. Diavolul și tot ce se află în legătură cu el este o perversiune curentă a ordinii naturale a lucrurilor, este însuși anti naturalul. A admite în sine, chiar fără permisiunea voinței, chiar fără îndulcirea sentimentului, ceva antinatural înseamnă a provoca reacția naturală a întregului organism de expulzare a acestui „ceva": este voma ontologică, al cărei ... simptom. Fiorul spaimei și groaza care ne previn că ne am putea uni cu acel „ceva" este chiar greața, tendința de a vomita din noi necurăția și de a restabili cursul natural al vieții spirituale.

296 Acest sens al cuvântului legiune devine foarte clar când ne amintim că în toate limbile și la toate popoarele numerele cardinale de ordin superior erau utilizate pentru desemnarea unei mulțimi nedefinite, infinite, a unei mulțimi atât de mari, încât e imposibil să fie calculată. V. numeroase exemple în articolele V. V. Bobinin, Cercetări de istorie a matematicii (Științele matematico-fizice, vol. 9-10). — A. V. Vasiliev, Introducere în analiză, ed. a 3-a, Kazan, 1907, fasc. I, § 1-6, pp. 1-10. V. la nota 1 și articolele lui P. Florenski (pp. 185-195) și V. V. Bobinin (p. 229).

297 Din punct de vedere psihologic orice posedare este isterie sau este în legătură cu ea, pe când isteria este fragmentare a personalității (v. notele 264, 271, 269). Din punct de vedere religios, această ruptură isterică relevează natura haotică autodistructivă a impurului. Părintele Surene, expert în demonism, cunoscut în particular datorită renumitului proces al ursulinelor din Loudun, după numeroase exorcisme, a remarcat în el însuși simptome ale posedării. Iată ce spune despre starea sa sufletească din orele când diavolul, din trupul unei posedate, se muta în trupul lui: „Nu vă pot descrie ce se întâmplă în mine în aceste ore și cum acest duh se contopește cu al meu, fără să mă frustreze nici de conștiință, nici de libertatea sufletului, fiind devenind totuși un fel de al doilea „eu" al meu, ca și cum aș avea două suflete, dintre care unul este privat de trupul lui și de întrebuințarea organelor și se ține deoparte, ca martor la ceea ce face cel de-al doilea suflet intrat acolo. Amândouă duhurile luptă în același spațiu, care este trupul, și sufletul parcă ar fi divizat: într-o parte a sa este supus vrăjitoriei diavolești, în cealaltă, este subiectul mișcărilor proprii dăruite de Dumnezeu. Când, împins de unul dintre aceste suflete, vreau să mi fac semnul crucii pe buze, celălalt suflet îmi îndepărtează iute mâna, îmi înșfacă un deget și mi-l mușcă furios; când vreau să vorbesc, mă lasă fără cuvinte. În liturghie, sunt întrerupt la masă, nu pot pune o bucățică în gură. În spovedanie îmi uit brusc toate păcatele și simt cum în mine, ca într-o proprie lui casă, diavolul dirijează totul" (Histoire des diables de Loudun, pp. 127 sq.; apud Ribot, Maladiile personalității, trad. din fr., Sankt Petersburg, 1886, p. 190). Pentru descrierea lumii diavolești a celui posedat v. nota 291. Poporul rus a aflat că necuratul nu are personalitate și de aceea nu are chip, căci chipul este față, manifestare a persoanei*. Necuratul este impersonal și fără chip și doar îi păcălește pe oameni dându-se drept persoană. După cum spune poporul: „dracul nu are propriul lui chip, umblă cu măști" (V. Dal, Proverbele poporului rus, ed. a 3-a, vol. VIII, Sankt Petersburg și Moscova, 1904, p. 198). De aici numeroasele trăsături de cuvinte de toate felurile (v. S. V. Maksimov, Puterea necurată, nevăzută și cea a crucii, Sankt Petersburg, 1903, pp. 11-12). După imaginea expresivă a țăranilor din județul Sarapulsk, gubernia Viatka, diavolul „în pădure e deopotrivă cu copacii, în câmp cu iarba, și în lume cu oamenii" (ib., p. 12, nota), „e deopotrivă" adică seamănă. Același lucru îl remarcăm și la poporul german (J. Grimm, Deutsche Myth., Göttingen, 1854, 3-te Ausg., Bd. 2, § XXXIII, S. 944 ff.), despre a cărui diavolologie ne dă informații deosebit de bogate

* În original joc de cuvinte: lik (fața) și litsoori (persoană, personalitate) (n. t.).

Cesar Heisterbach în *Dialogus Miraculorum* (N. Speranski, *Vrăjitoarele și vrăjitoria*, Moscova, 1906, pp. 95-96. – P. G. Vinogradov, *Crestomație de istorie a Evului Mediu*, partea a II-a). Dându-se drept orice, diavolul nu are totuși personalitate; deși lipsa de substanță a diavolilor, poporul german, tot nemțește, o percepe simbolic drept absență a spinării (!). „Orice ar fi diavolul – observă Cesar în această privință, el nu are de obicei spinare. Asta se știe precis. Așa spunea, de altfel, o fată la care diavolul se nărăvise să vină în vizită. I s-a părut ciudat că pleca întotdeauna de la ea mergând îndărăt (să remarcăm că tot așa se retrage necuratul din fața crucii) și ea l-a întrebat cum trebuie să înțeleagă acest lucru: *dicet corpora humana nobis assumamus, dorsa tamen non habemus*, deși luăm înfățișare omenească, nu avem spinare«, așa și-a explicat comportamentul politicosul musafir" (N. Speranski, *ib.*, p. 96). Iată un amănunt remarcabil! Or, cazul nu este unic. Vidul interior, impersonalitatea, irealitatea, *maiestatea* puterii necurate, în perceperea mistică germană, a luat întotdeauna imaginea a ceva fără spinare. Acest particularism structural diavolul lui Cesar îl împărțea cu demonul german al pădurii care se dovedesc și ei vizi în interior – ca un copac scorburos sau ca o copaie (*ib.*, p. 96). Transformări extraordinare li sunt proprii necuratului grecesc (Șestakov, *op. cit.*, v. nota 263, pp. 226-238). În concepțiile populare ale japonezilor găsim această absență a feței necuratului, cel puțin la o varietate a lui, la Mudjina. Într-o legendă se povestește cu un negustor a întâlnit o astfel de Mudjina, care „nu avea nici ochi, nici nas, nici gură, a cărei față era netedă ca oul" (Lafcadio Hearn, *Basme japoneze din Kwaidan*, trad. din engl. de S. Lurie, Biblioteca Universală, N° 469-470, pp. 54-56).

298 Aristotel, *Etica nicomahică* VII, 12 (v. nota 37, p. 1252 b 7) „τὸ μακάριον ὠνομάκασιν ἀπὸ τοῦ χαίρειν". În cod. Mb avem: „τοῦ μάλιστα χαίρειν".

299 După Plutarh (Ed. Oxoniensis VII, 1): μακάριος ἀπὸ τοῦ χαίρειν Arist. Nicom. VII, 1 (Dan. Wyttenbach, *Lexicon Plutarcheum*, Lipsiae, 1843, vol. II, p. 532).

300 Trimiterea se află la Schelling, v. nota 302.

301 Nefiind autorizat să mă pronunț în favoarea unei înrudiri etimologice, consider că nu este lipsit de interes să remarcăm că μάκαρ coincide cu denumirea indigenă a unui soi de tămâie barbarescă (adică de pe țărmul Africii, la sud de Bab-el Mandeb) și anume cu *Mokkor* sau *Makar*. În botanică, *Boswellia papyrifera*. Este posibil ca acest *Makar* să fie identic cu planta μόκρυ sau μοκρ ρ, menționată în *Periplu* (*Peripl. maris Erythraei*, 8) și la Dioscoride (*De mat. med.*, I, 111), care era exportată din Barbaria (M. Hvostov, *Cercetări de istorie a schimburilor în epoca monarhiilor elenistice și a Imperiului Roman*. I. *Istoria comerțului răsăritean al Egiptului greco-roman*, Kazan, 1907, p. 99, nota 4). Dacă admitem ipoteza conform căreia cuvântul *makar* este de origine indo-europeană, se poate concepe că tămâia a fost numită „fericită" datorită unei proprietăți narcotice.

302 Fr. W. J. von Schelling, *Einleitung in die Philos. d. Mythologie* (Sämtl. W., 2-te Abth., Bd. I, SS. 469-477, 2 Buch, 20 Vorles.).

303 *Însemnări filologice*, 1888, p. 89.

304 Se mai poate indica și faptul că μά în dialectul eolean este echivalent lui μή. De aici cuvintele μάτε și μαδέ (H. von Herwerden, *Lexicon Graecum suppletorium et dialecticum*, Lugduni Batavorum, 1902, p. 510. Aici sunt referințele exacte).

305 Cuvânt dialectal din zona Kostroma, județul Nerehta.

306 Homer, *Iliada* II, 120, 214; V, 759; XIII, 627; XV, 40; XX, 298, 348; *Odiseea* III, 138; XVI, 111.

307 Profit de ocazie pentru a-mi exprima recunoștința față de colegul meu P. G. Hodzaragov, osetin de origine, care mi-a oferit date precise în domeniul limbii osetine.

308 ἀκήρατος cu sensul de „ieșit ... mort"; *Iliada* XI, 392; XXI, 466.

309 Schelling, *op. cit.*, v. nota 302, SS. 472-473. Nu știu de unde a luat Schelling această glosă. În ediția pe care o posed: *Hesychii Alexandrini Lexicon*, curavit Maur. Schmidt, ed. altera, Jenae, 1867, pp. 868, 35-36, nu există decât „... ἐστερημένον καὶ οὐδετέρως λεγόμενον ἡ ψυχή".

310. Dal, *op. cit.*, v. nota 8, vol. 4, col. 1169 (= ed. întâi, partea a II-a, p. 496).

311. Despre distincția dintre particulele οὐ și μή, v. de exemplu Dobiaș, *Încercare de semasiologie a părților de vorbire și a formelor lor, pe baza limbii grecești*, Praga, 1897, VII, 7, pp. 471-488. Dobiaș ajunge la concluzia că „pe οὐ vorbitorul îl pronunță în numele său și pentru sine, iar μή în numele și pentru o altă persoană" (p. 482). „Οὐ este o negație pe care locutorul o pronunță în numele său și pentru sine. Iar când spune μή, el se referă la altcineva, îl spune pentru altcineva; este o negație care se raportează în general la o altă persoană" (p. 473, *cf.* 478 bis, 479, 482). De aici se înțelege că οὐ neagă un fapt. În timp ce μή nu mai neagă un fapt, ci o opinie, o noțiune despre el și, unindu-se cu ea, formează o noțiune negativă. Se înțelege de ce tocmai este însoțită particula μή, nu οὐ. Căci dacă eu, vorbitorul, printr-o expresie ca «orașe ce nu sunt capitale» definesc conținutul pozitiv al unei noțiuni logice, atunci, ca să spunem așa, mă adresez interlocutorului pentru ca el însuși să descopere conținutul «pozitiv» a ceea ce eu descriu mai apoi din perspectivă negativă (p. 484, *cf.* 475). De aceea, negația unui fapt este percepută ca o expresie compusă din două cuvinte, adică din particula negativă și dintr-un substantiv verbal, iar „noțiunea negativă", deși este compusă din particula μή și substantivul verbal, este percepută totuși ca un singur cuvânt, μή jucând rolul de prefix negativ de felul lui α privativum etc. (p. 485). Iată de ce cuvântul μάκαρ, dacă suntem de acord cu Schelling în privința structurii sale, nu semnifică simpla negare a unui fapt, ci un statut non-opus și pozitiv în esența sa. Distincții istorice și filozofice între οὐ și μή au fost efectuate de multe ori, v. de exemplu: H. Cohen, *Syst. d. Philos.*, Th. 1, *Logik d. reinen Erkenntnis*, Berlin, 1902, SS. 70 ff. – Schelling, *op. cit.*, v. nota 302. – Bergson, *Analiza ideii de neant* (*Rev. philos.*, 1906, nov. = *Evoluția creatoare*, v. nota 2). – V. de asemenea la Hegel. Problema înrudirii dintre *ne* și *m* în limbile slave este discutată la Fr. Miklosich, *Die Negation in den Slavischen Sprachen*, Wien, 1869 (= *Denkschriften d. philos.-hist. Classe d. Kais. Akad. d. Wissenschaft*, Bd. XVIII). Ideea de existență și de „neant" este cercetată amănunțit de G. Teichmuller, *Lumea reală și aparentă*, trad. din germ. de I. Krasnikov, Kazan, 1913, v. mai ales cartea I, cap. 7 și 8, pp. 172-212, despre ideea de „neant".

312 Distincția între *libertas minor*, adică *posse non peccare*, și *libertas major*, adică *non posse peccare*, a fost avansată de Fericitul Augustin în legătură cu lupta lui împotriva pelagianismului.

313 De altfel, rămâne deschisă problema existenței unei asemenea noțiuni despre o nirvana pozitivă în cadrul budismului. V. Aleksei I. Vvedenski ș.a., nota 29.

314 După Fick, de la rădăcina *mak*, a avea putere, a face, a fi capabil, provin: în zendă *maç*, mare, înalt, larg, *maç-anh*, mărime, *maç-ista*, mare, înalt; în persana veche *math-ista*, cel mai înalt; în greacă μακ-ρο-ς, lung, înalt, μῆκ-ος = mărime, μάκαρ, puternic, bogat și apoi bucuros, fericit. În lituaniană *mók-u*, *mok-ėti*, a putea, a considera, *mok-inti*, a învăța, *mók-sła*, *mok-it*, a învăța (Aug. Fick, *Vergleichende Wörterbuch der indogerm. Sprachen*, 1-te Abth., 2-te Aufl., Göttingen, 1870, SS. 143-144). Aici se raportează și rădăcina înrudită *magh*, care, printre altele, dă în latină *magnus*, în greacă μέγας etc. (*ib.*, S. 144; *cf.* 4-te Aufl., Göttingen, 1891, 1-te Abth., 277, 508). De aceeași părere sunt și Prellwitz (v. nota 18, S. 189), Vanicek (*Griech.-Lat. Etym. Wörterbuch*, Leipzig, 1877, S. 680) ș.a. Totuși, alături de această opinie, care este cea mai răspândită, există și etimologia propusă de Pape, care îl derivă pe μάκαρ din χαίρω (*Griech.-Deut. Wört.*, 2-te Aufl., Braunschweig, 1857). E. Boisacq (v. nota 13, cartea a VIII-a, 1912, pp. 601-602) nu se pronunță.

315. V. nota 494.

316 Filaret (Drozdov), mitropolitul Moscovei.

317 Clement Romanul *A doua Epistolă către Corinteni* V 5 (*Die Apostolische Väter* herausgegeben von F X. Funck, 2-te verbesserte Aufl Tübingen, 1906, S 71)

318 *Ib* VI, 7 (*ib* S 72)

319 *Ib* VII, 5-6 (*ib* S. 72)

320 *Ib* XIX, 3 (*ib* S. 78)

321 *Ib*, XIX, 4.

322 Rugăciune dintr un foarte vechi text alexandrin al liturghiei Sfântului Vasile cel Mare (*Dicţionar enciclopedic* vol 51 p 208)

323 Viaceslav Ivanov op cit v nota 288 p 365

324 Eschil, *Prometeu înlănţuit* corul Oceanidelor (trad de D S Merejkovski Sankt Petersburg, 1902)

325 Gesenius *Hebr Handw* v nota 25 S 208 (cu trimitere la Schwally, ZAW 11 176 ff)

326 Rugăciunea *Utreniei* a 6 a, (*ibid* v nota 110 a 17)

327 *Ib* rugăciunea a 2 a

328 La greci, după cuvintele arhiereului în timp ce se cântă *Sfinte Dumnezeule* etc., defunctul este dus direct la groapă (*ib* p 220) După otpust se spune mortului *veşnica pomenire* pentru că despre sara, adică despre săvârşire şi zicere ne spune Sf Dionisie Despre săvârşire el spune că ea înseamnă unirea în Hristos a noastră cel vii cu cei duşi iar despre zicere că el (cei duşi) s-au învrednicit cu sfinţii şi aceşti *vrednici de mântuirea lor* ca şi de credinţă, iar noi credem în asta şi o cântăm la lei zicerea este ca o *consacrare* a defunctului lui Dumnezeu şi rugăciunea noastră este pentru el în sfârşit rugăciunea noastră este ca un dar şi ca o încununare a toate ea îl trimite (pe cel mort) în desfătarea cu Dumnezeu şi parcă îi trimite lui Dumnezeu sufletul şi trupul celui mort (Simeon al Tesalonicului *Discuţie despre ritualurile sfinte şi despre tainele bisericeşti, 333, Scrierile Sfinţilor Părinţi şi Învăţători ai Bisericii referitoare la tâlcuirea liturghiei ortodoxe*, vol II p 534). Numele celor morţi ne sunt introduse în slujbele pomenirii pentru ca amintirea lui Dumnezeu s-ar manifesta ca la oamenii le reprezentarea a ceea ce se aminteşte ci cum ar putea spune cineva ce ploşeere în reprezentarea faptului că de la Dumnezeu sunt slăvite şi lui Dumnezeu le sunt inevitabil cunoscute perfecţiunile acestei le asemănarea cu Dumnezeu Căci «cunoscut-a Domnul pe cei ce sunt ai Săi» (*II Timotei* 2 19) şi «scumpă este înaintea Domnului moartea cuvioşilor Lui» (*Psalmi* 115 6) (Dionisie Areopagitul, *Cartea ierarhiei bisericeşti* 1, III, 9 *ib* vol 1 Sankt Petersburg, 1855 pp. 83-84) *Cf idem* VII II *Despre pomenirea morţilor* (*ib* p 223)

329 Platon *Banchetul* 208 b-209 cap XXV XXVII (v nota 36) Aceeaşi idee domină întreaga Antichitate Platon o dezvoltă cu şi mai multă insistenţă în *Legile* Omul trebuie să se căsătorească între treizeci şi treizeci şi cinci de ani luând în consideraţie că de la natură seminţiei omeneşti îi este înnăscută nemurirea către care fiecare tinde cu o dorinţă ἐπιθυμίαν nelimitată, căci fiecare vrea să fie slăvit şi nu doreşte să zacă în mormânt anonim γενέσθαι κλεινὸν καὶ μὴ ἀνώνυμον κεῖσθαι τετελευτηκότα. Seminţia oamenilor din toate timpurile alcătuieşte o familie γένος ἐστί τι ξυμφυὲς ea se continuă prin succesiune şi va continua, şi astfel este nemuritoare Copiilor le lasă locul copii, alcătuiesc continuarea aceleiaşi seminţii şi o conservă comunitatea Ne este o cinstită permis să te priveşti singur de existenţa veşnică şi cel care nu se îngrijeşte de soţie şi copii o trădează deliberat (*Legile* IV 721 b c, trad. din greacă de V Obolenski, Moscova, 1827 pp. 164 165 *Opere* v nota 30 p 330)

330 Auguste Comte, *Système de politique positive* Paris 1852 1854 ed nouă 1898 — N.A Kojevnikov *Religia omenirii-dumnezeu la Feuerbach şi Comte* Edit Biblioteca de Religie şi Filozofie Serghiev Posad 1913 (— *Curierul teologic* 1913 N° 4 şi 5)

331 *Cf* nota 416

332 „*Asserit Amalricus* (i e Almarich von Bene) *ideas, que sunt in mente divina, et creare, et creari*" (*apud* Stöckl, *Gesch d. Philos des Mittelalters*, 1864, Bd I, S. 250; *cf* Ueberweg, *Grundriss d. Gesch d. Philos.*, II S 224) Domnul Iisus Hristos, Raţiunea Supralumească, este numit Memorie suprarealistă. (*Acatistul Preadulcelui Iisus*, icosul 3).

333 S S Glagolev *Religia ca obiect de studiu istoric şi filozofic* (*Curierul teologic*, 1897, aprilie, sect. V, p. 300) *Idem*, *Religia greacă*, partea I: *Credinţele*. Serghiev Posad, 1909, pp 100-101.

334 S L Ceatkina, *În Grecia* (*Gândirea rusă*, 1911, VII, iulie, pp 71-72). Numeroase mulaje remarcabile ale acestor stele se găsesc la Muzeul Împăratului Alexandru al III-lea din Moscova, în sala a X-a. Povestind despre o vizită făcută în Campania, P. Muratov întreabă: „Oare nu şi astăzi acum Persefona a rămas adevăratul geniu al locurilor de aici, şi oare nu influenţele ei îi sugerează aici numai o tânguire fină şi melodioasă? Tristeţea mitului despre Demeter şi Persefona rămâne cea mai profundă şi sfâşietoare dintre toate tristeţile în ea nu există lacrima de alinare nu există speranţa tristeţii creştine în unda ei clară este o otravă irezistibilă în ea este o notă de cehume care sună precum cântecul unui flaut plângător în vuietul vântului care îndoaie stejarii, în foşnetul stufului în liniştea zilei celei mai senine celei mai pline de bucurie" (P Muratov *Imaginile Italiei* vol II Moscova, 1912 p 86)

335 Homer *Odiseea* XI 204-209 (trad de V Jukovski Edit. Humanismul p 309)

336 *Ib* XI, 218-222 p 310

337 M Maeterlinck *Pasărea albastră* trad. de V Bintok şi Z. Veegherova, Moscova, Biblioteca Universală, N° 241

338 Homer *Odiseea*, XI 481-486 (ed. cit p. 325)

339 *Ib* XI 487-491 p. 325

340 A. Höffding *Introducere în psihologie* trad din germ de I.A Davidov Sankt Petersburg, 1901 partea a II a, cap III § 3 p 294 Ca sens această definiţie a memoriei este aproape identică celei la care ajunge Ribot „Memoria conţine diferitele grade ale procesului de organizare cuprinse între două limite extreme starea nouă şi înregistrarea organică (adică fixarea organică durabilă a fostelor stări) (Th Ribot *Memoria în stările ei normală şi patologică* trad din fr sub red lui Obolenski Sankt Petersburg 1894 I 3 p 68 şi II, 3 p. 133)

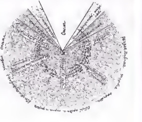
341 Platon *Lisis* 275 d La fel Prometeu le-a dat oamenilor Memoria creativă, mama născătoare a Muzelor" după cum spune el însuşi la Eschil (v nota 324) „μνήμην θ᾽ ἁπάντων μουσομήτορ᾽ ἐργάνην" (*Aeschyli et Sophoclis Trag et fragm*. Parisiis 1864 éd Didot p 11 v 461)

342. „ὅτι ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα" (Platon *Phaedros*, 72 e *cf* 73 d e 76 a 249 c) Ἀνάμνησις δ᾽ ἐστὶν ἐπιρροὴ φρονήσεως ἀπολιπούσης (*Legile* V 732 b) Τὸ [illegible] ζητεῖν καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν (*Menon* 81 *cf* e 98 a) *Cf* şi *Phaedros* 92 d etc

343 Despre argumentele relative la cronologia dialogurilor platoniciene şi mai ales despre datele stilometriei v Clodius Piat, *Platon* Paris 1906 care are şi o bibliografie. —Zeller *Philos d Gr* 4-te Aufl II 2 I Leipzig 1889 — Pentru o încercare de interpretare a lui ἀνάμνησις a lui Platon v nota 349 — Pentru o reconstrucţie a concepţiilor religioase şi metafizice ale lui Platon, v L. Prat, *Le mystère de Platon Aglaophamos*, Paris 1901 Special despre ἀνάμνησις v Zeller op cit SS 835 ff

344 Importanţa memoriei transcendentale pentru întreaga cunoaştere este explicată de Kant după cum se ştie în *Critica raţiunii pure* în capitolul despre deducţia conceptelor

pur raţionale". Dar „transcendentalul" după Kant, nu se cunoaşte prin facultatea de reprezentare, ci dialectic sau critic şi ne este cunoscut în însăşi esenţa sa. De aici rezultă că transcendentalul, fiind astfel în raport cu experienţa condiţionată de el, în sine, deşi ne este cunoscut şi chiar adecvat, totuşi nu este un fenomen, ci ceva ce nu se dezvăluie prin nimic de lucrurile urmările în sine. „Transcendentalul" aproape se confundă cu „transcendentul". Pe de altă parte, „transcendentalul", adică obiectele metafizicii, lucrurile în sine, sub forma de idei ale raţiunii, sunt şi ele condiţiile ei necesare pentru o experienţă completă; chiar dacă nu sunt constitutive, ci doar regulative. Situaţia se schimbă foarte puţin în această privinţă. Dacă formele experienţei în ele însele apar drept transcendentale şi normele experienţei, în raport cu experienţa, trebuie recunoscute drept ceva transcendental. Şi iarăşi, acum din punctul de vedere al metafizicii, „transcendentul" aproape se confundă cu transcendentalul. Pentru teoria cunoaşterii atât „transcendentalul" cât şi „transcendentul" nu înseamnă altceva decât că se constituie într-o condiţie a priori a experienţei, iar pentru metafizică şi transcendentul şi transcendentalul înseamnă lucrul în sine. Şi într-o disciplină şi în cealaltă nu se poate trasa o frontieră de principiu între cei doi termeni, iar a considera că un termen este relevant numai pentru teoria cunoaşterii şi celălalt numai pentru metafizică înseamnă să nu înţelegem nici metafizica, nici teoria cunoaşterii. Toate cele spuse pot fi reprezentate prin schema de mai jos. Din ea se vede că ultima condiţie a experienţei, eul, este rădăcina condiţiilor experienţei atât a celor constitutive cât şi a celor regulative, adică trebuie numit atât transcendent şi transcendental. În acest sens se mai poate spune că schema propusă reprezintă, din punct de vedere gnoseologic, structura experienţei în totalitatea ei, adică eul transcendental, iar din punct de vedere metafizic, structura personalităţii în complexitatea ei, adică eul transcendent. În coincidenţa la Kant a celor două elemente ale schemei, a celui gnoseologico-transcendental şi a celui metafizico-transcendent, îşi are originea confuzia foarte firească a acestor termeni la Kant însuşi, care claria atât de insistent necesitatea distingerii lor, apariţia idealismului german, începând cu Fichte, întrebuinţarea



termenului de transcendental în sensul de „transcendent" de către Schopenhauer, Hellenbach, du Prel, Zeller etc. V. Kuno Fischer, Istoria filosofiei moderne, vol. V. Im. Kant şi doctrina sa, partea a II-a, trad. sub red. lui D. S. Jukovski, Sankt-Petersburg, 1906, cartea IV, pp. 545 sq. – H. Vaihinger, Commentar zu Kants Kritik d. reinen Vernunft, Stuttgart, 1887, Bd. I, SS. 467 ff.

345 Şcoala de la Marburg se ocupă de această reinterpretare, mai ales P. Natorp, Platos Ideenlehre, 1903. V. analiza acestei cărţi la V. Zenkovski, în Revista de filosofie şi psihologie. De altfel, cu mult înaintea reprezentanţilor şcolii de la Marburg, o interpretare a lui Platon în spiritul transcendentalismului a dat-o P. D. Iurkevici în discursul public Raţiunea după Platon şi experienţa conform doctrinei lui Kant (Curierul Universităţii din Moscova, 1865, N° 5, Moscova, 1866, pp. 321-392). Istoria atacurilor la adresa acestei teorii este expusă de Volînski, în Istoria criticii ruse (Curierul de Nord şi ediţie separată).

346 Bergson, Materie şi memorie (op. cit., ... 2, p. 259). Astfel, după Bergson, problema personalităţii este esenţial legată de cea a memoriei. Dar lucrurile nu stau aşa doar după Bergson. Asociaţioniştii şi herbartienii consideră personalitatea drept o serie de idei, dintre care prima (conform mărturiei memoriei) este continuu legată de ultima... Memoria şi personalitatea se identifică". „Manifestarile eului şi ale memoriei, spune J. S. Mill, sunt doar două aspecte ale aceluiaşi fapt... Eu cunosc seria lungă şi continuă de sentimente trecute, care se îndreaptă spre trecut atât cât îi permite memoria şi care se termină cu sentimentele pe care le resimt în momentul actual: toate acestea sunt unite printr-o legătură inexplicabilă... Această serie de sentimente pe care o numesc memorie a trecutului este cea prin care îmi distinge eul (personalitatea)". Despre importanţa memoriei pentru unitatea conştiinţei v. J. S. Mill, Examinarea filosofiei lui Sir William Hamilton, trad. de N. Hmelevski, Sankt-Petersburg, 1869. La fel şi teoria under... W. James identifică memoria şi personalitatea. V. B. Sidis (op. cit., nota 264), pp. 186-187, 190 şi tot cap. XXIX (Problema personalităţii).

347 Pagini instructive asupra rolului memoriei pentru organizarea vieţii interioare a spiritului, pentru cunoaşterea personalităţii, genialitate etc. a scris O. Weininger, Sexul şi caracterul, Sankt-Petersburg, 1908, Ed. Semaentra (= Moscova, 1909, Edit. Slinx; traducerea este mai proastă, în schimb este completă). Şi Schopenhauer a vorbit despre legătura dintre memorie şi genialitate. Nachlass. Neue Paralipomena, § 143.

348 D. Hume, Cercetări ale înţelegerii umane, trad. din engl. de S. I. Ţereteli, Sankt-Petersburg, 1902, secţiunea II.

349 P. Florenski, Limitele gnoseologiei (Antinomia fundamentală a teoriei cunoaşterii) (Curierul teologic, 1913, ianuarie).

350 Mensch, wo du deinen Geist schwingst über Ort und Zeit, So kannst du jeden Blick sein in der Ewigkeit. (Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann, I, 12. Angelus Silesius in seinem Cherubinischen Wandersmann. Eine Auswahl ... zusammengestellt von Herm. Brunnhofer, Bern, 1910, S. 6). Aceeaşi idee este exprimată de aproape toţi misticii. V. nota următoare.

351 Relaţia dintre timp şi eternitate a fost obiectul unor profunde reflecţii din partea lui Plotin, Fericitului Augustin (Confesiuni şi Comentarii la Cartea Facerii), Vasile cel Mare, ambii Grigorie, Clement Alexandrinul, Origen etc. – Lapşin, Cunoaşterea mistică (op. cit., nota 29), pp. 557-570. – A. I. Vvedenski, Timpul şi Eternitatea, discurs public la Lavra Sf. Treimi de la Serghiev Posad, 1900 (= Curierul teologic, 1900, t. 3, X, pp. 244-273). – S. S. Glagolev, Nemurirea trupului, Serghiev Posad, 1903 (= Curierul teologic, 1903, N° 2). – R. Eiken, Problemele principale ale situaţiei contemporane a filosofiei şi ... – N. N. Strahov, Despre timp, număr şi spaţiu (Mesagerul rus, 1897, ...). – Celpanov, Problema percepţiei spaţiului (Probleme de filosofie şi psihologie, N° XIX). – N. I. Grot, Despre timp (ib. XXIII, XXV). – L. M. Lopatin, Sarcinile pozitive ale filosofiei, Moscova, 1891, partea a II-a, pp. 308, 305-306 etc. Există şi o ediţie nouă. – A. A. Kozlov, Cuvântul său, fasc. 3 (aici sunt adunate şi grupate argumentele dialectice împotriva realităţii timpului). – G. Teichmüller, Realitatea şi lumea aparentă, Kazan, 1913, vol. 2. – O. Weininger, op. cit.

nota 347 – *Idem*, *Ultimele cuvinte*, Moscova, Edit. Sfinx. – Vl. Soloviov, *Primul principiu al filosofiei teoretice* (*Opere*, vol. 8). – Guyau, *Originea ideii de timp*, Smolensk, 1891 și în *Opere* (recenzie de A.A. Kozlov în *Probleme de filosofie și psihologie* IX, pp. 88-89). – Guyau, *Arta din punct de vedere sociologic*. – M.S. Aksenov, *Teoria transcendental-fizică a timpului*, Harkov 1896. – P.D. Uspenski, op. cit., nota 25. – P.D. Uspenski, *A patra dimensiune*, Sankt-Petersburg, 1910. – W. James, op. cit., v. nota 25. – Remigius Stölzle, *K. E. von Baer und seine Weltansch.*, Regensburg, 1897. – C.A. Fetter, *Philos. Zeitbegriffe*, Tübingen, 1884. – Lasurus, *Ideale Frage*, SS. 181-260. – H. Hubert, *La représentation du temps dans la religion et la magie* (H. Hubert et M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, in *Travaux de l'Année sociologique*), Paris, 1909. – Döring, *Über Zeit und Raum*, Berlin, 1894 (Philos. Vortr., 3, 1). – Aici se raportează, în particular, și „principiul relativității": G. Minkovski, *Spațiul și timpul*, trad. de I.V. Iasonski, Sankt-Petersburg, 1911. – Aici se raportează și problemele privitoare la modificarea simțului timpului în somn, sub influența narcozei etc. (mai ales în starea ce precedă moartea. V. N. Manin (*Probleme de filosofie și psihologie*, 1891, XVIII și 1895, XXIV). – Tokarski, *Despre spaima de moarte* (ib., 1897, XL). – Carl du Prel, *Filosofia misticii*, trad. din germ. de M.S. Aksenov, ed. A.P. Aksakov, Sankt-Petersburg, 1895. – J. Le Lorrain, *De la durée du temps dans le rêve* (*Rev. Philos.*, 1894, N° 9). – Foucault, *L'évolution du rêve pendant le réveil* (ib., 1904, N° 11, nov.). – H. Piéron, *La rapidité des processus psychiques* (ib., 1903, N° 1, janv.). – F. Rousseau, *La mémoire des rêves dans le rêve* (ib., 1903, N° 4, avr.). – H. Piéron, *Contribution à la psych. des mourants* (ib., 1902, N° 12, déc.). – B-ou Ch. Mourre, *La volonté dans le rêve* (ib., 1903, N° 5 et 6, juin). – Observații instructive pe tema timpului sunt adunate în numeroasele lucrări dedicate acțiunii narcoticelor. De Quincey, Baudelaire, Dostoievski și alții au reprezentat literar momentele când receptarea timpului se modifică substanțial.

352. Goreaev (op. cit., nota 7), p. 274: *memoriu*, p. 211: *a-și închipui*. – Curtius (op. cit., nota 13), SS. 312-313, N° 429. – Prellwitz (op. cit., nota 13), SS. 200: μιμνήσκω, S. 194: μέριμνα.

353. Goreaev (op. cit., nota 7), pp. 211, 247. – Prellwitz (op. cit., nota 13), S. 196. – Curtius (op. cit., nota 13), S. 312.

IX. Scrisoarea a VIII-a: *Gheena*

354. *Psalmi* 129, 1.

355. Simeon Noul Teolog, *Rugăciunea a 7-a din rânduiala pentru Sf. Împărtășanie*.

356. *Psalmi* 50, 12.

357. S. Nilus, *Slujitorul Mesei Domnului și al Serafimilor* (în culegerea: S. Nilus, *Măreţul în mic și Antihristul ca eventualitate politică apropiată. Însemnările unui ortodox*, ed. a 2-a, Țarskoe Selo, 1905, pp. 151, 158 și 162). Pentru un exemplu remarcabil de experiență a „viermelui neadormit", v. *Scrisorile unui eremit*, partea I, p. 75. Prin cuvântul *tartar* „se exprimă locul *frigului* veșnic, insuportabil, unde vor fi trimise sufletele păcătoșilor. Termenul grecesc τάρταρος lexicografii îl consideră a fi înrudit cu ταρταρίζω, tremur de frig, și prin tartar înțeleg un abis subteran, care niciodată nu este luminat sau încălzit de soare, unde domnește frigul" (Alexiev ... Ben. Hederichs, *Lexicon Mythologicum*). În cuvântul lui Chiril al Alexandriei despre ieșirea sufletului, aflat în *Sbornic* în săptămâna lăsatului sec de carne, cum se începe: „Mă tem de tartar (τάρταρον), căci îi lipsește căldura". Într-o legendă apocrifă despre arătarea unui înger cuviosului Macarie Egipteanul, tot despre *tartar*, se spune: „Iar acest vierme neadormit, așa-numitul *tartar*, *este iarnă nefericită și ger cumplit*". În pilda lui Chiril de Turov despre un om îmbrăcat în alb (*Monumente din secolul al XII-lea*, p. 130): „Să nu devenim slabi, căci prin poftele trupești ajungem în puterea iadului, unde este chinul focului și scrâșnirea dinților și întuneric de nepătruns și tartarul nefncălzit". În *Viața*

cuviosului Iosif de Volokolamsk (ediția din 1865, p. 21), Savva Kruțițki spune că monahii din Volokolamsk, în gerurile cele mai cumplite, stăteau cu răbdare în frigurosul lor biserică, la slujbă, numai în rasă, fără șubă, amintindu-și mereu de fiecare dată de „tartarul cel de neîncălzit". Deseori același cuvânt grecesc τάρταρος se traducea prin greza (furtună), însă și acest cuvânt se întrebuința cu sensul de frig. Astfel, în învățămintele rusești vechi despre călugărie (tipărite în *Cuvântul teologic*, 1862, iulie, v. *infra*, *Materiale*..., p. 152), se spune: „Și acolo (în iad) va fi plângerea de nepotolit și scrâșnirea, viermele cel neadormit, *furtuna* de neîncălzit". La fel, în *Viața cuviosului Nichita Stâlpnicul* (Mss. Bibl. Sinod., N° 885, sec. al XVI-lea, f. 416): „Și după judecată sunt condamnați la foc și întuneric și la scrâșnirea dinților, la viermele cel neadormit și la furtuna cea de neîncălzit" (K. Nevostruev, *Tartarul*, în *Materiale pentru dicționarul arheologic*, apărute în *Monumentele Societății de Arheologie din Moscova*, vol. I, 1865, secț. a II-a, pp. 74-75).

358. „Dacă ar fi posibil, spune Léon Hip. Denizart Rivail, care a primit numele de Allan Kardec după convertirea sa la spiritism, să li se impună tuturor oamenilor să-și exprime cele mai tainice gânduri ale lor cu privire la pedeapsa celei veșnice, am vedea curând în ce parte înclină majoritatea. Într-adevăr, ideea de pedeapsă veșnică este o negare evidentă a milei nepulzabile a lui Dumnezeu" (*Qu'est-ce que le spiritisme?* Paris, 1859).

359. V. nota 55.

360. Din rugăciunile ceteniei mari și ale celei de cerere.

361. Pornirea spre rău este cea mai elocventă manifestare a stricăciunii firii omenești și nimeni nu poate spune că el este cu totul scutit de această denaturare. Chiar cei mai nevinovați din neamul omenesc, și anume copiii, nu sunt străini de voința cea rea, ale cărei manifestări le descrie, de pildă, Fericitul Augustin. Cele mai recente cercetări nu numai că au afirmat ce ehiar au întărit mărturia Fericitului Augustin. O anchetă privitoare la copii a descoperit nemaipomenite cruzime și ferocitate a multora dintre ei (v. *Din psihologia copiilor*, în *Mesagerul Europei*, 1900, N° 2), iar mulți cercetători ai problemelor sexuale recunosc că adeseori copiii sunt și depravați sexual. Atunci ce să mai vorbim despre adulți? Crescând uneori mai repede decât numărul anilor, această tendință spre păcat are drept ac veninos pornirea spre rău, care, ascunsă în om, este mai puternică și mai vădită la alții. Artiști ca Edgar Poe, Ch. Baudelaire, P. Verlaine, G. Flaubert, Barbey d'Aurevilly, Villiers de l'Isle Adam, J. Péladan, Catulle Mendès, Huysmans, F. Sologub, V. Briusov, F. Rops, Odilon Redon, Oscar Wilde, F. Dostoievski, Przybyszewski și în parte Hoffmann și alții – notez la întâmplare primele nume care mi-au venit în minte – în operele lor literare sau grafice ne permit accesul în misterele acestor porniri. Alții, precum Graf, cunoscut cu titlul de marchiz de Sade, Richard al III-lea, Alexandru al VI-lea, César Borgia etc., chiar prin viața lor ne arată clar ce mișună în tainițele sufletului fiecăruia. Se pare însă că pe toți i-a întrece mult faimosul și strălucitul mareșal al Franței Gilles de Laval, baron de Rais, Retz sau Raiz, care a trăit în prima jumătate a secolului al XV-lea și care a adus jertfă lui Beelzebut, Satanei, lui Belial, Barconului și Oriensului câteva sute de copii pângăriți, torturați și uciși bestial. Cu toate acestea, oricât de incredibil de oribile sunt crimele celebrului baron, arta artelor și după ea arta simplă, au dovedit în mod clar că în *fiecare* om trăiesc germenii acelorași patimi. De la ferocitatea unui copil inocent care dintr-o inexplicabilă curiozitate rupe aripile unui fluture și până la oribila pângărire a acestui copil, drumul este continuu și nimeni nu poate spune care este limita sa, ce este pentru el „abisul imposibil". De îndată ce sunt înlăturate piedicile puse de către viața din *afară* rădăcinii răului, aceasta din urmă dau roade îmbelșugate, dacă nu există harul dătător de pace. Puterea, bogăția, independența față de opinia publică, alungând frica din sufletul omului lipsit de har, permit dezvoltarea unor însușiri la care, altădată, omului i-ar fi fost și frică să se gândească. Astfel, popoarele cele mai culte, atunci când sunt departe de patria lor, dau dovadă de o cruzime feroce și de o neruşinare josnică și iraționale, care întrece orice imaginație, și față de care purtarea lui Gilles de Rais nu va părea deloc ieșită din comun. Neavând aici loc pentru a indica date bibliografice, mă limitez să citez doar: Huysmans, *Là-bas* (acest roman conține un studiu

despre lui Gilles de Rais există două traduceri rusești) – Petrov *Ludovicul XI-lea* („Din istoria universală") – L'abbé Migne, *Encyclopédie Théologique*, t. 49: *Dictionnaire des sciences occultes*, t. 2, Paris 1848, col. 364-365 Rais. – Privirea pătrunzătoare a anticilor a și zărit în suflet șarpele cuibărit acolo; cel puțin bătrânul Platon, când s-a îndepărtat suficient de intelectualismul socratic, vădește cu toată siguranța despre ceea ce astăzi numim „dragoste față de rău". La întrebarea „Care ignoranță, după tine, poate fi considerată cea mai primejdioasă?", răspunde: „Consider cea mai primejdioasă ignoranța dragostei față de ceea ce considerăm bun și frumos, când domnește ura față de ele, dacă iubim și divinizăm ceea ce noi înșine considerăm păcătos și nedrept, ὅταν τῷ τι δόξαν καλὸν ἢ ἀγαθὸν εἶναι μὴ φιλῇ τοῦτο, ἀλλὰ μισῇ, τὸ δὲ πονηρὸν καὶ ἄδικον δοκοῦν εἶναι φιλῇ τε καὶ ἀσπάζηται – ταύτην τὴν διαφωνίαν λύπης τε καὶ ἡδονῆς πρὸς τὴν κατὰ λόγον δόξαν – ἀμαθίαν (cf. Romani 7, 15-17). Această contradicție între durere și plăcere, pe de o parte, și ... pe de altă parte, o numesc cea mai profundă ignoranță, care e profundă fiindcă pasiunile formează plebea prin urmare cea mai mare parte a sufletului – durerile și plăcerile – sunt pentru suflet asemenea plebei numeroase dintr-un stat. Permanentele opoziții față de cunoaștere, opinii, rațiune, față de autoritățile atribuite omului de către natură însăși, opoziția față de suflet cum s-ar numi altfel decât ignoranță?" (Platon *Legile* III, 689 ab în *op. cit.*, nota 30 pp. 307-308 V trad. rusă în nota 329 p. 111)

362. E Tardieu, *Le cynisme étude psychologique* (*Rev Philos.* 1904 N° 1 janv.)

363 Paulhan *L'amour du mal* (ib 1887 N° 6) – Cam. Bos *Du plaisir de la douleur* (ib 1902 N° 7)

364 Edgar Poe, *Demonul perversității* (*Opere*, trad. de K. Balmont, Moscova, vol. 1 pp. 174 sq.)

365 Bl Pascal, *Cugetări* (*Despre religie*) 24 39 trad. de Pervov p. 235

366 F M Dostoievski *Frații Karamazov* Din convorbirile și învățăturile starețului Zosima. Despre iad și focul iadului, cugetări mistice

367 Irineu de Lyon, *Cinci cărți pentru combaterea ereziilor cu nume mincinos* V 27 2 (*Opere* trad. rusă de P. Preobrajenski, 1871 p. 656)

368 Aluzie la revolta lui Ivan Karamazov (v nota 366) – Diferitele faze ale acestei răzvrătiri sunt studiate sub toate aspectele de către S N Bulgakov *De la marxism la idealism*, Sankt-Petersburg 1904 *Două cetăți* Moscova, 1911 *Filozofia economiei* partea I Moscova 1912 *Omul-Dumnezeu și omul-fiară* Moscova 1913

369 Așa este la Kant la Schopenhauer la Weininger *op. cit.* (nota 347) și *Ultimele cuvinte* Edit. Sfinx V Daniel Greiner *Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant* (Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd 10 N F Bd 3 1897 SS 40 84)

370 Expresia „întunericul cel mai din afară" este traducerea grecescului τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον (Matei 25 30). Expresie din rusa veche *kromeșnîi* sau *kromeșnîi* ca și *kromîi* înseamnă *exterior*. Astfel de pildă, în *Pandectele* lui Antioh după o copie manuscrisă din sec. al XI-lea aflată în Biblioteca Mănăstirii Învierea din Noul Ierusalim (Moscova 1880 f) se spune „Astfel din țări din afară au venit să se închine locurilor sfinte, ἐκ τῶν ἔξω χωρῶν". De aceeași rădăcină sunt *kroma* partea din afară a pâinii în rusește *kromka* *krom* etc. cetate *zid de cetate* etc. Prepoziția *kromе* sau *kr'me* înseamnă „extra în afară, în afară de, apoi bez", „ἔξω afară" în afară contrar" iar adverbul *kromе* – în lături afară κεχωρισμένως, „la o parte, în depărtare πόῤῥω", „ciudat, ξένου (I I Sreznevski, *op. cit.* nota 276 Sankt Petersburg 1893 vol. 1 col. 1327 1329 cu numeroase citate)

371 *Cf.* Dumnezeu este „*stabilis Veritas*" (Fericitul Augustin), adică Adevărul imuabil, stabil și puternic. Ca să nu fii fără sprijin, trebuie întărită mintea sufletul în acest Adevăr puternic, altfel haosul gheenic al gândurilor este inevitabil. Asta ne-o arată Fericitul Augustin. „...*per animam in Deo stabilitam. Quae rursus non per se stabilitur sed per*

Deum quo fruitur ipse (vigebit) per incommutabilem Veritatem qui Filius Dei unicus est, cu sufletul întărit în Dumnezeu. El (adevărul) nu se întărește prin sine însuși, ci prin Dumnezeu de care se bucură sufletul se va întări prin Adevărul neclintit, acesta este unicul Fiu al lui Dumnezeu" (Fericitul Augustin *Despre adevărata religie* 25 – S Augustini *Opera omnia* ed. parisina altera Parisiis 1837 t. VIII 2 col. 960)

372 Tricântarea din Vinerea Mare opera lui Cosma cântarea a 8-a.

373 V *Despre izvoarele de creștere* ed. cit. nota 35

374 Satanismul și luciferianismul modern încă din viața aceasta provoacă o asemenea atitudine față de Dumnezeu (v nota 253). Doctrina lui Kant și a lui Schelling despre libertatea voinței ca auto-construcție a personalității deci ca o creație relativă, a fost transformată și apărată viguros la noi de arhimandritul Antonie (Hrapovițki astăzi arhiepiscop al Volîniei) în teza sa *Date psihologice favorabile voinței și moralei* (*Opere complete* vol. III Kazan 1900 pp. 485 542 mai ales V § 6 pp. 575 577 IX § 2 pp. 628-629 și 633-634)

375 Schaff *History of the Christian Church* 1 pp. 162-167

376 Vl S Soloviov *O preotească din zilele noastre a lui Isus* Sankt Petersburg 1904 pp. 44 59 77 193

377 A Papus *Filosofia unui ocultist* trad. de V V Troianovski, Sankt Petersburg, 1908 A Papus, *Magia practică* partea a II-a Sankt-Petersburg, 1912 – Leadbeater *Planul astral* Sankt Petersburg 1909 – J G Bourgeat *Magia* Sankt Petersburg 1911 etc.

378 Contele M V Tolstoi *Arhive memoriei mele* Moscova, 1893 cartea a III-a, p. 52 Radstock (s.u)

379 F I Buslaev *Reprezentarea judecății după originalele rusești* în *Schițe de literatură și artă populară rusă* vol. II Sankt Petersburg, 1861 originalul este reprodus – N V Pokrovski *Judecata de Apoi în monumentele de artă bizantine și ruse* Odessa, 1887 – Idem *Picturile murale în bisericile vechi grecești și rusești* Moscova 1890

380 *Psalmi* 102, 12.

381 Chiril al Ierusalimului, *Învățături pentru catehumeni* XV 23 P G XXXIII 904

382 Arhim. (actualmente arhiepiscop) Serghie, *Învățătura ortodoxă despre mântuire*, Serghiev Posad 1895 (există și o ediție mai nouă), pp. 171 172. – La fel, la întrebarea „Când va afla omul că a primit iertarea păcatelor sale?" cuviosul Isaac Sirul dă următorul răspuns „Când va simți în sufletul său că a început să urască păcatul cu desăvârșire și din toată inima și când va lua o direcție clară și opusă celei precedente" (*Cuvântul 78* după trad. rusă 84 după ed. greacă Theotoki; *Opere* ed. a 3-a, Serghiev Posad 1911 pp. 76 77)

383 *Problemele conștiinței religioase de azi* (*op. cit.*, nota 79) pp. 28 29

384 F Godet *Commentaire sur la première Épître aux Corinthiens* t. I Paris-Neuchâtel 1886 p. 172

385 *Ibidem* p. 168.

386 Cuvântul este scânteia sufletului. Duh al meu grăbește te spre veșnicie!" – dintr-o poemă de Gheorghe zăvorâtul din Zadonsk (*Scrisorile lui Gheorghe zăvorât întru Domnul zăvorâtul Mănăstirii Maicii Domnului din Zadonsk* ediț. de Porfiri Grigorov Voronej 1860 partea întâi p. 182 – Leonid Denisov *Viața lui Gheorghe zăvorâtul la Mănăstirea Maicii Domnului din Zadonsk* Moscova 1896 p. 113) Regretatului stareț Isidor îi plăcea să repete aceste două versuri (v nota 568) p. 51

387 *De l'Allégorie ou traités sur cette matière par Winckelmann Addison Sulzer etc.* Paris t. I et 2. – A. Belîi, *Simbolismul op. cit.* nota 243 în comentarii mai ales la pp. 461-463

se dă o bibliografie care, însă, e departe de a fi completă. – Rich. Hamann, *Das Symbol* (Dissert.), Gräfenhainichen, 1902. – Ribot, *Eseu despre imaginația creatoare*, trad. din franceză, Sankt-Petersburg, 1901. – Berthier, *De l'image à l'idée. Essai sur le mécanisme psychologique de la méthode allégorique* (Rev. Philos., 1908, N° 5, mai). – L'Arréat, *Signes et Symboles* (ib., 1913, N° 1, janv.). – R. Eucken, *Über Bilder und Gleichnisse in der Philosophie*, 1880. – A. Chide, *La logique de l'analogie* (Rev. Philos., 1908, N° 12, déc.). – S. Sageret, *L'analogie scientifique* (ib., 1909, N° 1, janv.). – M. Schlesinger, *Die Gesch. der Symbolbegriff in der Philosophie* (Arch. f. Gesch. d. Philos., 1908, S. 49). – Fr. Th. Vischer, *Das Symbol*, 1887 (in *Philosophische Aufsätzen*, Ed. Zeller gewidmet, 1887). – J. Volkelt, *Der Symbolbegriff in der neuesten Ästetik*, 1876. – E. Le Roy et G. Vincent, *Sur l'idée de nombre* (Rev. de Métaphysique et de Morale, 4, 1896, pp. 738-755); aici este dezvoltată teoria formală a simbolului, deoarece omul nu este decât logician. – Ferrero, *Les lois psychologiques du symbolisme*, 1895. – Max Schlesinger, *Gesch. des Symbols*, Berlin, 1912, studiu vast, cu bibliografie.

388. Godet, op. cit., nota 384, p. 167.

389. *Învățătura*, XVI, 1, 5. Funk, op. cit., nota 317, S. 8.

390. Godet, p. 171.

391. Τηρέω înseamnă a păstra, a respecta, a supraveghea etc. (Cremer, op. cit., nota 18, SS. 934 ff.).

392. V. nota 384.

393. Ib.

394. E. Miller, *Inscr. grecques découvertes en Egypte* (Rev. Arch., III-e série, t. II, 1883, pp. 177-180).

395. *Despre treptele de creștere*, op. cit., nota 35.

396. Exprimarea unei noțiuni sau a unei însușiri prin adăugarea cuvântului *fiu* sau *fiică* semnifică o profundă asimilare particulară a acestei însușiri, un fel de înfiinare a acesteia. Printre altele, expresia Fiul Omului, în majoritatea cazurilor, înseamnă umanitatea prin excelență (Arhiep. Anton e Hrapoviţk, *Fiul Omului. Încercări de interpretare*, în *Opere complete*, Pocealev, 1905, vol. 4, p. 217). Domnul își dă numele de Fiul Omului, fiind Cel care exprimă și propovăduiește umanitatea veșnică, adică sfințenia personală în contrast cu aspirațiile relativ politice, pe care contemporanii voiau să I le impună (p. 223). Și Dostoievski a demonstrat în multe scrieri această concepție a Fiului Omului.

397. Așa numeau Tertulian și unii scriitori creștini virtuțile păgâne.

398. Dostoievski, *Jurnal de scriitor*.

399. Această idee deformată, există în *Fundamentele spirituale ale vieții* de Vl. Soloviov, acolo unde figura lui Hristos este tratată ca „verificare a conștiinței".

400. Astfel îl concepe protestantismul, ceea ce duce la dizolvarea lui Hristos într-o schemă morală.

401. Astfel îl concepe catolicismul, de unde și cea dintâi de *Imitatio Christi*, care ce în fond nu poate fi tradusă decât prin „Imitarea lui Hristos". Dacă protestantismul îl desființează pe Hristos, catolicul vrea să-și pună masca Lui. De aici caracterul senzual al liturghiei, dramatismul, altarul deschis (altarul este scena, liturghia este actorul), plasticitatea, muzica sentimentală, mistica nespirituală, dar imaginativă, care duce la stigmatizare (este remarcabil că în Răsărit stigmatizarea nu a existat; dar faptul că și aici oamenii aveau o asemenea predispoziție o este demonstrat de rănile pe care demonii le provocau asceților, demonul nu erau doar imaginați intelectual, erau conștienți ca existenți realmente), la erotism și isterie etc. Tot de aici provin *misterele*, procesiunile catolice și,

în general, tot ce acționează asupra imaginației: ritualul, spectacolul și nu contemplare sau rugăciune mintală. Despre falsitatea ideii de „imitare a lui Hristos" vorbește clar episcopul Ignatie Brianceaninov, el consideră cartea lui Thomas a Kempis „ispititoare" și „sangvină", adică rezultată nu dintr-o iluminare de către har a sufletului, ci dintr-o excitare organică a trupului. Cf. M.D. Muretov, *E. Renan și cartea lui „Viața lui Iisus"*, Sankt Petersburg, 1908.

402. Antonie cel Mare, *Învățături moralizatoare*, 161 (*Lectură creștină*, 1821, partea I, p. 295).

403. Canonul duminical, glas 3, irmosul 6.

404. Din rugăciunile dinainte de culcare, rugăciunea a 4-a a Sfântului Macarie cel Mare.

405. Lucian, Χάρων ἢ ἐπισκοποῦντες (Luc. opus ex rec. Car. Jacobitz, Lipsiae, 1836, t. I, pp. 281-305. *Operele lui Lucian. Dialogurile zeilor. Dialogurile morților*, trad. juxtalineară de G.V. P-v, Sankt Petersburg, 1884, pp. 97-103, Dialogul N° 10). Cf. la Dostoievski Bobul cu ideea sa: „Să ne despuiem!".

406. Origen, *Despre principii*, II, 10, 7, P.G. XI, 239 B. „*Separandus ab anima spiritus*" etc.

407. Săptămâna fiului risipitor, stihira de la „Doamne strigat-am".

408. Dimineața a 2-a din prima săptămână a Postului Mare, canon. Cântarea a 2-a.

409. Dostoievski, *Crimă și pedeapsă*, *Opere complete*, ed. a 7-a, p. 265.

410. Berahot, fol. 18, v. 2.

411. A.M. Mironov, *Imaginile Vieții de Apoi în pictura greacă e rusă*, Moscova (*Analele Științifice de Universitatea Imperiale din Moscova*, secț. ist. și filol., p. 215).

412. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, 1861, SS. 982, 147, LXXI (există și ediția a 2-a).

413. Mironov (op. cit., nota 411), pp. 180-181.

414. Homer, *Odiseea*, XI, 572-626 (v. nota 335), pp. 330-333.

415. Hrisant (op. cit., nota 29), t. I, pp. 417-418.

416. Euripide, *Meleagru*, fr. XX (537). Fragmenta Euripidis ed. Fr. Guil. Wagner, Parisiis, 1846, p. 745.

417. *Spiritistul*, 1906, p. 517.

418. R.A. Torrey, *Iadul: realitatea existenței lui* etc. (*Idei călăuzitoare*, 1910, N° 53, p. 1111).

419. Origen, *Comentariu la Ieremia*, XX, 3, P.G. XIII, 532 A-B.

420. Didim Alexandrinul, *Comentarii la psalmi*, Ps. 88, 8, P.G. XXXIX, 1488 C-D.

421. „Cei ce sunt torturați în gheenă sunt bătuți cu biciul iubirii! Și ce crudă și amară este această tortură. Căci dându-și seama că au păcătuit împotriva dragostei, suportă chinuri care depășesc tot ce este mai teribil: tristețea care frânge inima pentru păcatul împotriva dragostei este mai înfricoșătoare decât oricare alta. Nimeni nu trebuie să creadă că, în iad, păcătoșii sunt lipsiți de dragostea lui Dumnezeu. Dragostea este produsul unei cunoașteri spirituale care, fiecare este de acord cu asta, este dată în general tuturor. Dar are o dublă acțiune prin forța ei: îl chinuiește pe păcătos, așa cum și aici se întâmplă ca omul să sufere din prezența prietenului său, și îi înveselește pe cei care și-au făcut datoria" (Isaac Sirul, Cuvântul 19 după trad. rusă, 84 în ediția grecească Theotoki, *Opere*, ed. a 3-a, Serghiev Posad, 1911, p. 76).

422. Grigorie Teologul.

423. Canonul duminical, glas 6, irmos 7.

424. „Noaptea nu-i luminoasă pentru necredincioși, Hristoase, iar celor credincioși le este iluminare prin dulceața cuvintelor Tale" (Canonul duminical, glas 7, irmos 5). Îmi aduc aminte că student fiind, acest irmos era obiect de discuție între colegii mei, căci unii luau drept subiect cuvântul „noapte", alții cuvântul „Hristoase". În interpretarea celor dintâi, irmosul se parafraza astfel: „Noaptea, adică timpul serviciului divin, nu e luminoasă, Hristoase, pentru necredincioși, dar pentru cei credincioși este ca o iluminare, căci în acest timp ei ascultă cuvintele dumnezeiești". În a doua interpretare, parafraza suna astfel: „Tu, Hristoase, ești noapte fără lumină pentru necredincioși, dar pentru credincioși ești luminare prin dulceața cuvintelor Tale". Textul grecesc arată că tocmai cea de-a doua tâlcuire este corectă. Într-adevăr, în irmos: „Νὺξ ἀφεγγὴς τοῖς ἀπίστοις, Χριστέ, τοῖς δὲ πιστοῖς φωτισμὸς (termen mistic) ἐν τρυφῇ τῶν θείων λόγων σου" (Εἱρμοὶ εἰς ἦχον βαρὺν ᾠδὴ ε' — ...), cuvântul νὺξ, fiind nearticulat, este nume predicativ, iar «Χριστέ» are funcția de subiect.

425. Despre λίθος ἀκρογωνιαῖος v. Ivan Mansvetov, *Învățătura neotestamentară despre Biserică*, Moscova, 1879, pp. 40-41. Hoffmann, *Heil. Schrift*, Th. IV, 1, 1870, S. 104. După Fer. Teodoret (*Opere*, vol. VII, p. 428), aceasta este piatra așezată în capul unghiului, care, îi conectează, leagă și sprijină ambii pereți ai clădirii. După Sf. Ioan Hrisostom, piatră unghiulară se numește aceea care sprijină și pereții și temelia, pe care se susține întreaga clădire (*Comentariu la Epistola către Efeseni*, p. 90).

426. V. bibliografia și lucrările despre K.N. Leontiev stabilite de A.M. Konopleanțev în culegerea *În memoria lui K.N. Leontiev*, Sankt Petersburg, 1911, pp. 403-424. Trebuie completată cu opera recent descoperită, a lui Leontiev, *Patru scrisori de la Athos* (Curierul teologic, 1912, nov. și dec. — K.N. Leontiev, *Schitul și mănăstirea și lumea. Esența și relațiile lor reciproce*. Edit. Biblioteca de religie și filozofie, Serghiev Posad, 1912) și cu ediția K.N. Leontiev, *Opere complete* în 12 volume, Moscova, 1912.

427. D.A. Rovinski, *Imagini populare ruse*, 1881, cap. VIII.

428. V. nota 366.

429. *Ib.*, partea a doua a discursului.

430. Asemenea păreri pot fi auzite foarte des chiar și de la oameni simpli și foarte evlavioși. Îmi amintesc acum de un țăran respectabil și bătrân de 80 de ani, privind o dată icoana Judecății de Apoi, îmi spune: „Poate că asta nu are să se întâmple, dar nu se poate fără frica asta, fără de ea am rămâne cu totul fără Dumnezeu". Mai adaug că bătrânul era evlavios și devotat Bisericii. Alții spun mai simplu: „Sunt născociri ale popilor ca să câștige mai mult", sau: „Totul e minciună, Dumnezeu e bun și va ierta", sau „Și în definitiv ce păcate avem noi?", etc.

431. Origen, *Despre principii*, II, 10, P.G. XI, 233-240.

432. Aici probabil apare influența lui Origen.

433. Grigorie de Nyssa, *Cuvânt către cei mâhniți pentru cei ce au plecat din viața aceasta în cea veșnică* (*Opere*, Moscova, 1868, partea a VII-a, pp. 514-534). De asemenea v. articolul „Sf. Grigorie de Nyssa" (în *Adăugiri la operele Sfinților Părinți*, partea a XX-a, 1861, pp. 77-92).

434. *Ib.* V. de asemenea comparația dintre păcătos și bucata de fier pe care o bate fierarul ca să o curețe de zgură și s-o facă bună pentru lucrul lui.

435. *Ib.*

436. Homer, *Odiseea*, XI, 601-604.

437. Versurile 602 și 603 sunt socotite absurde de către critici: se crede că sunt o interpolare a lui Onomacrit, redactorul lui Homer din timpul lui Pisistrate. Privitor la această suspiciune, S.S. Glagolev (*Religia greacă*, op. cit., nota 333, p. 123) observă: „Când Onomacrit interpola aceste versuri, dacă le-a interpolat cu adevărat, trebuia să-și dea seama ce face. Trebuie să presupunem că el admitea posibilitatea unei existențe duble a sufletului... În acest caz, în timp ce această existență este fantomatică și tristă, în timp ce pe Olimp ea este reală și fericită. Dintre muritori, ca locuind în Olimp, Homer îl numește pe Ganimede și pe Citos. Deci ideea că și Heracles putea fi în Olimp nu contrazice textul poemelor... Heracles se distinge esențial de ceilalți locuitori ai Olimpului prin faptul că fantoma lui se află în iad. Deși acest lucru se spune numai despre Heracles, din poeme nu rezultă că așa ceva nu li s-ar întâmpla și altora. Credem că această posibilitate trebuia să fie admisă de gândirea greacă, dată fiind concepția despre caracterul spectral al sufletului... Această ipoteză judicioasă este de o importanță capitală pentru istoria și filozofia religiei, și am marea bucurie de a putea demonstra că această explicație nu este numai o eventualitate, ci și o realitate istorică. Iată ce citim la un filozof și teolog din vechime: „Dacă sufletul nu poate păcătui, atunci cum se face că este pedepsit? Această opinie este în total dezacord cu convingerea general acceptată că sufletul face greșeli, că le ispășește, că suferă pedepse în Aid și că migrează în corpuri noi. Deși s-ar părea că trebuie să optăm între aceste două opinii, poate că ar fi posibil de demonstrat că ele nu sunt incompatibile. Într-adevăr, când i se atribuie sufletului infailibilitatea, se presupune că este unic și simplu, identificându-se sufletul cu esența sufletului: τὸ αὐτὸ ψυχὴν καὶ τὸ ψυχῇ εἶναι. Când se spune că este failibil, se presupune că este complex, și la esența lui αὐτῇ se alătură un astfel de suflet, care poate avea patimi animale. Sufletul astfel închipuit este complex și este alcătuit din diferite elemente, și acest ce complex are patimi, greșește, și tot acest ce și nu însuși sufletul suferă pedepse. Despre sufletul astfel privit vorbește Platon: «Noi vedem sufletul cum îl vedem pe Glaucus, zeul mării» [*Republica*, X, ed. Beckeri, p. 497: când se transformă în zeul mării, Glaucus se acoperea cu scoici, cremene, plante acvatice, care îl făceau de nerecunoscut]. Și mai adaugă: «Cel ce vrea să afle natura sufletului trebuie, liberându-l de tot ce-i este străin, să studieze în el în special dragostea pentru adevăr, să vadă spre care lucruri tinde el și în virtutea cărei înrudiri este el ceea ce este». Viața și faptele lui sunt altceva decât ceea ce este pedepsit; și a separa sufletul nu înseamnă să-l despărțim numai de trup, ci de asemenea, de tot ceea ce este adăugat. Nașterea, γένεσις, adaugă ceva sufletului sau mai curând ea determină apariția unei alte forme a sufletului. Dar cum se produce această naștere? Când sufletul coboară, chiar în momentul când se apleacă spre trup, alcătuiește un chip, τὸ εἴδωλον, pe sine însuși. După cum se pare, Homer admitea această deosebire vorbind despre Heracles, dacă trimite chipul, τὸ εἴδωλον, acestui erou în Aid, iar pe el însuși îl așază în lăcașul zeilor (*Odiseea*, XI, 602, 605): în orice caz, ideea este exprimată în această dublă afirmație că Heracles este în Aid și că este și în Cer; prin urmare poetul distinge în el două elemente. Iată explicația ce se poate da acestui pasaj: Heracles avea o virtute activă și, din pricina meritelor sale mari, era socotit demn de a fi ridicat la rangul zeilor, dar pentru că el poseda numai virtutea activă și nu și pe cea contemplativă, nu putea fi primit în cer în întregime. În același timp când el se afla în cer, ceva din el se afla în Aid" (Plotin, *Eneade*, I, 1, 12. *Plotini Enneades* edidit Ric. Volkmann, t. I, Lipsiae, 1883, pp. 47-48. *Les Ennéades de Plotin* traduites par M.N. Bouillet, Paris, 1857, t. I, pp. 48-49). „Sau, în altă parte: când trupul nostru nu mai există, ce înseamnă în acest caz expresia «sufletul în Aid»? Dacă sufletul n-a avut timp să se despartă de chipul său, ce-l împiedică să fie tot acolo unde-i este chipul sau umbra sa? Dar dacă el s-a despărțit de trup prin filozofie, atunci numai umbra lui merge la locul mai rău, pe când el însuși rămâne în lumea suprasensibilă, nelăsând aici nimic din el însuși. Iată soarta acestei umbre inerente sufletului (în timpul vieții pământești), iar el însuși, dacă reușește să concentreze în interiorul său lumina ce strălucește în el, se îndreaptă cu totul spre lumea suprasensibilă și intră acolo..." (Plotin, *Eneadele*, IV, 4, 16, trad. rusă de G.V. Malevanski, Edit. Credința și rațiunea, 1899, vol. 2, partea I, p. 78; trad. fr. de Bouillet, 1861, t. III, pp. 339-340).

Marsilio Ficino raționalizează acest pasaj profund și-l face plat, interpretînd idolum animae ca vitale spiraculum animae circa corpus quod in nobis est geminum"

438 Homer Odiseea XI 601 627 (trad cură, nota 335 pp 331 333)

439 Astfel este concepția egiptenilor despre kha (spirite ocrotitoare, n.t.) a hindușilor despre pitri a parsilor despre ferver sau fravash a grecilor despre agathodemoni sau zei etc. a romanilor despre genii sau mane a scandinavilor despre fylgi etc

440 Macarie cel Mare Omilii 15 48 P G XXXIV col 609 Hom 15 50

441 Ib

442 Isaac Sirul, Cuvântul 38 în trad rus (ed 1893 p 409) 57 b în cea greacă Theotoki p 345

443 Cf Ioan 3 6 ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως Această expresie este fundamentală pentru limbajul misterelor Numeroase paralele din literatura budistă în A Schopenhauer *Mici scrieri disparate sistematic despre diferite lucruri*, cap XV *Despre religie* § 179 (*Opere* trad. de I I Eichenwald Moscova, ed 14 pp 975 977) Este foarte probabil că baza terminologiei în budism în misterii și la apostolul Iacov este aceeași experiența infinitului rău al păcatului în orice caz este neîndoielnic faptul că suprastructura metafizica a transmigrației sufletelor nu este cuprinsă în discursul fratelui Domnului

444 Macarie cel Mare cf cu nota 440 Hom XV 49 P G XXXIV 612 Hom XV 51

445 Isaac Sirul Cuvântul 5 în trad rus p 37 în cea greacă, 44 pp 275 279

446 Isaac Sirul, Cuvântul 4 p 23

447 Ib 5 p 30 cf pp 28 29

448 Cf Platon, Lisis 217 c e

449 Cosma, v nota 372.

X Scrisoarea a IX-a *Făptura*

450 *Metodiu de Olimp* P G XVIII 284 A cf ib 506 A Cf „Dacă sufletul tău se atașează cu patimă de trupurile frumoase și apoi se subordonează tiraniei gândurilor pătimașe ce se nasc din asta, să nu crezi că ele sunt cauza furtunii de gânduri care se desfășoară în tine și a mișcării pătimașe ci să știi că această cauză este ascunsă în adâncul sufletului tău care precum piatra ce se cheamă magnet atrage fierul atrage spre sine răul de la persoane in virtutea unei predispoziții la asta și a unei rele deprinderi pătimașe Iar creaturile lui Dumnezeu sunt toate bune după cuvântul lui Dumnezeu și n-au nimic care ar permite hulirea creației lui Dumnezeu (Nichita Stithatul *Întâia sută* 50 op cit nota 265 p. 95)

451 Ambrozie al Mediolanului *Despre feciorie* I VIII 40 P L XVI 200 trad rus I VII, 40

452 Episcopul Teodor (Pozdeevski) rectorul Academiei de Teologie din Moscova, *Din cursul de teologie pastorală Ascetica*, Serghiev Posad 1911 p 21

453 Cf Th Simon *Psihologia apostolului Pavel* trad din germ de episcopul Gheorghe Moscova, 1907 pp 1 5 sq – P S Strahov *Atomii vieții* (*Curierul teologic* 1912 ian. pp 1 25) Aici este propusă o traducere interesantă dar puțin probabilă, și un comentariu la I Corinteni 15 51 52 Nu toți vom muri, dar toți ne vom schimba într-o clipită ἐν ἀτόμῳ Cuvântul ἄτομος Strahov îl consideră un termen filozofic drept „atom" așa că sintagma ἐν ἀτόμῳ tradusă de obicei prin „într-o clipită" după opinia sa, „ne introduce în profunzimile substratului trupului și tot ce există în profunzimile materiei" Toată

materia trupurilor noastre până la ultimul atom, se va modifica la înviere. Asupra faptului că mântuirea nu este numai a trupului ci a omului întreg cu trupul său și asupra valorii esențiale a trupului pentru viața omului insistă V I Nesmelov *Știința omului* ed a 2 a, vol 2 Kazan 1906

454 I Tarnovski, *Formarea sufixelor principale* (*Buletin filozofic* anul 45 fasc VI 1909 pp 4-6) trecerea lui t în ț în dialectul bielorus și în limba polonă ne dă o anumită justificare să apropiem cuvântul «telo» trup în bielorusă «ţelo» de adjectivul «ţeli» întreg mai ales că prin întreg omenesc se înțelege ceva riguros organizat, ce nu este susceptibil de divizare (*Individuum*) semnificația cuvântului latin *corpus* corespunde totalmente acestui punct de vedere

455 A.S Homiakov *Comparația cuvintelor rusești cu cele sanscrite* (*Opere complete* vol 5 ed a 4 a, Moscova 1904 p 582 – ib ed a 4-a 1900 p 582)

456 Preliwitz Curtius v nota 13 E. Akvilonov *Doctrina neotestamentară a Bisericii* Sankt Petersburg 1896 p 25

457 L. Losski *Fundamentele intuitivismului* ed a 2-a, Sankt Petersburg 1908 III 2 pp 77 78 T Lipps *Conștiința de sine* Sankt-Petersburg, 1903 – R Steiner ΘΕΟΣΟΦΙΑ v nota 29 supra – G R ickert *Introducere în filozofia transcendentală* 1904 – Fichte, *Menirea omului* Sankt Petersburg 1905

458 V pp 364-367 Corelația celor trei principii ale corpului uman în cele trei părți ale sale abdomen torace și cap poate fi reprezentată schematic ca o interpenetrație a acestor trei sisteme dar cu o tensiune mai mare a acțiunii în părțile corespunzătoare ale corpului

459 Papus *Filozofia unui ocultist* (v nota 377) În Antichitate doctrina structurii tripartite a corpului uman în relație cu cea tripartită a sufletului era considerată indiscutabilă e suficient să amintim ideile lui Platon, Aristotel etc. Dar această rezolvare se regăsește și ulterior Astfel în culegerea manuscrisă *Marele Pandect* sau *Kuvrus* a Mânăstirii Iviron de la Muntele Athos episcopul Porfirie Uspenski a descoperit în 1845 versuri alegorice necunoscute ale lui Ioann un poem, *Filelul*, avea un co neutru interesant aparținându i arhifilozofului Primei Insule a toată Bulgaria, lui Ioann Pediasim care a trăit în sec al XIV-lea acest text interesant atestă permanența doctrinei antice „Ἔδει δὲ ὅς ὂν εἰς ὑποδοχὴν τοῦ τρ μέτρους τῆς ψυχῆς λέγω δὴ λόγου θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας τρε ς σωματ κὰς ἀρχὰς καρ ι ποίας ἡ φύσις ἐδημιούργησεν γ κεφαλὸν μὲν εἰς ὑποδοχὴ τοῦ λογιστικοῦ καρδίαν δὲ του θυμοειδοῦς ἧπαρ δὲ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ ἀρχὴ δὲ αὐτῶν ἡ καρδ α ὁ καὶ ἀποδεικτή ... εἰ τις ἐγκέφαλον τις τὴν πάθον ἀμεῖ οὐχ ἁμάρτη τοῦ δέοντος ἢ ... τὸ καὶ τοῦ ἥπατος εἶνα τὴν καρδίαν ἀρχή Trebuie să știm că natura a

format trei principale receptacule trupeşti ale sufletului tripartit, adică al minţii, sufletului şi dorinţei: creierul pentru minte, inima pentru sentiment şi ficatul pentru dorinţă. Şi principal însă este sufletul" (Ep. Porfirie Uspenski, *Orientul creştin. Athos. Prima călătorie la mănăstirile şi schiturile atonite*, partea I, secţ. II, Kiev, 1877, cap. XVII, pp. 230-231).

460 V. nota 25.

461 P. D. Iurkevici, *Inima şi semnificaţia ei în viaţa spirituală a omului conform învăţăturii Cuvântului lui Dumnezeu* (*Lucrările Ştiinţifice ale Academiei Teologice din Kiev*, anul I, 1860, cartea I, p. 63).

462 Neologism propus de Schelling.

463 Iurkevici, *op. cit.*, p. 70. – *Cf.* Th. Simon (v. nota 453), *B.* I, pp. 22-24: „Că inimii i se atribuie un rol atât de important în viaţa lăuntrică – toate funcţiile vieţii sufleteşti şi spirituale sunt plasate aici – nu reprezintă o formulă arbitrară, ci rezultatul unei psihologii dezvoltate natural din observaţie" (Simon, *ib.*, pp. 24-25 urmează explicaţii a acestei teze). „Sentimentul spiritual sau sensibilitatea spirituală se află în inimă" (pr. Ioan de Kronstadt, v. nota 46, cartea a III-a, p. 773). Conform Kabbalei, fiinţa umană are trei părţi. Corpul, forma sau dublul eteric şi elementul vieţii constituie primul principiu, cu subdiviziunea lui numită *nephes*. Sufletul, adăpostul voinţei, baza persoanei umane, numit *ruah*, este cel de-al doilea. Cel de-al treilea principiu, spiritul, poartă denumirea de *neshamah* (Papus, *Kabbala, ştiinţa despre Dumnezeu, Univers şi Om*, trad. din franc. de A. V. Troianovski, sub red. lui N. A. Pereferkovici, Sankt-Petersburg, 1910, cap. VIII, p. 158). Aşa cum s-a spus, persoana umană este propriu-zis alcătuită din organul voinţei, *ruah*. „Adăpostul ei este inima, care prin urmare alcătuieşte rădăcina vieţii, este regele (*melek* מלך), este punctul central de joncţiune între creier şi ficat. Kabbala spune: în cuvântul מלך (Rege) inima se află parcă în punctul central între creier şi ficat, ceea ce trebuie explicat prin sensul mistic al literelor. Creierul מח este reprezentat prin prima literă a lui מלך. Ficatul כבד este reprezentat prin ultima lui literă şi în sfârşit, inima, לב, prin litera ל aflată la mijloc" (*ib.*, cap. VIII, II, p. 178).

464 Iurkevici, *op. cit.*, p. 72.

465 *Ib.*

466 Goreaev (v. nota 7), p. 317. – Miklosich (v. nota 9), SS. 292-293. – Sreznevski (v. nota 286), III, col. 338-339.

467 Dal (v. nota 8), vol. IV, col. 130-131, 129-130.

468 *Ib.*

469 V. nota 377: teozofii, Du Prel (v. nota 351) etc.

470 Dintre lucrările ştiinţei oficiale care studiază *plexus solaris* indicăm: Maxime Laignel-Lavastine, *Recherches sur le plexus solaire*, Paris, 1903, III + 430 pp., unde este inclus un tablou complet al datelor experimentale şi al consideraţiilor teoretice despre *plexus solaris* din punctul de vedere al ştiinţei oficiale. Cap. V (pp. 407-428) conţine o bogată bibliografie a problemei, fiind date separat şi indicaţii bibliografice din anatomie, fiziologie şi patologie. – În limba rusă nu cunosc decât cea a lui Bloh, *Fiziologia plexus solaris*, Moscova, 1910. Şi aici sunt date câteva indicii bibliografice. – În ce priveşte punctele de vedere mult mai interesante şi uneori fantastice ale ştiinţei mistice referitoare la *plexus solaris*, cititorul va găsi multe remarci în lucrările lui Du Prel şi ale altora (v. bibliografia la Kiesewetter, *Gesch. d. neueren Occultismus*, 2-te Aufl., besorgt von R. Blum, Leipzig, 1909, SS. 884 ff.), mai ales (v. nota 351) cu privire la teozofi, ocultişti etc. (o bibliografie rusească, deşi incompletă, la I. K. Antoşevski, *Bibliografia ocultismului*, 1910, există şi ed. a 2-a, completată). – Leadbeater, *Planul astral*, trad. din fr. de A. V. Troianovski, Sankt-Petersburg, pp. 153-175. – Pentru literatura străină, v. Papus, *Tratat elementar de ştiinţe oculte*, ed. de G. I. Popov şi L. I. Dokman, trad. după ed. a 5-a fr., pp. 296-304. În ed. a 3-a bibliografia este omisă. Un index al indexurilor v. la E. Radlov, *Lucrări despre magie*

471 Gesenius, *op. cit.*, v. nota 25, *Handw.*, 12-te Aufl., SS. 377 a und XI, An. – Cuvântul לִבָּה (Iezechiel 16, 30) este explicat de obicei ca o formă auxiliară de la לב; poate fi pur şi simplu o eroare a copistului.

472 Până în ce măsură incertitudinea persistă se poate vedea din dicţionarul unuia şi aceluiaşi autor. Astfel, rădăcina לבב la Gesenius este lăsată fără explicaţie în ed. a 3-a a *Dicţionarului* din 1828; în *Thesaurus* din 1839 este explicată prin *pinguis fuit*, în ed. a 2-a lat., revizuită de Hoffmann, este explicată prin *cavus fuit*, în ed. a 7-a din 1868, revizuită de Dietrich, această rădăcină este pusă în legătură cu noţiunile *verbinden, sich wenden, convolutus* etc.; în ed. a 11-a din 1890, revizuită de Bulhan, Volck şi Müller, drept semnificaţie principală se recunoaşte *haften an etwas, sich fest Anlegen*, iar în ed. a 12-a din 1895, revizuită de Socin, Zimmern şi Buhl, este lăsată fără explicaţie.

473 Jul. Fürst, *Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch über das alte Testament*, 2-te Aufl., Leipzig, 1863, Bd. I, SS. 655-656.

474 Gesenius, *Thesaurus*, Lipsiae, 1839, T. II, p. 738.

475 Gesenius, *Handwört.*, 11-te Aufl., Leipzig, 1890, S. 418.

476 De altfel, aceasta este o ipoteză a noastră. La Goreaev (v. nota 7), p. 384, *hal'va* şi *gal'va* sunt raportate la succesul *halva* şi arabul *halviyat*, dulciuri.

477 Inochentie, arhiep. Hersonului, dezvoltă chiar ideea că „şi fără reprezentantul său, omul, făptura este o persoane intrată în alianţă cu Dumnezeu, astfel încât, după părerea lui, şi animalele au religie (Inochentie, *Întâiul curs despre religie în general* /nota 126/, pp. 9-12). Această opinie este împărtăşită şi de prof. S. S. Glagolev, cunoscut datorită lucrărilor sale de apologetică şi istorie a religiei: aceste idei mi le-a expus de nenumărate ori în cursul discuţiilor noastre.

478 Asupra acestei identităţi mi-a atras atenţia S. S. Glagolev.

479 În Scriptură, religia este numită „legământ, lege, slujire a lui Dumnezeu, cale a lui Iehova, sau paşi şi sumpiu săle" (Inochentie, *op. cit.*, p. 4). Iată de ce nu trebuie să considerăm deloc neaşteptată învăţătura Sfinţilor Părinţi despre faptul că scopul suprem al religiei este mântuirea, iar mântuirea constă din îndumnezeire şi aceasta nu este doar destinul omului, ci al întregii făpturi. Astfel, Dionisie Areopagitul vorbeşte despre îndumnezeirea efectivă a naturii în măsura care îi este ei accesibilă (*Despre numele divine* IX, 5, P. G. III, 912 D; *ib.* XII, 3, col. 972 A; *ib.* II, 7, col. 645 A, citez după lucrarea lui I. V. Popov, *Ideea de îndumnezeire în Biserica veche răsăriteană*, Moscova, 1907, p. 33, note – *Probleme de filozofie şi psihologie*, 1909). Iar Sf. Maxim Mărturisitorul a mers şi mai departe, a extins asupra întregii naturi idealul de îndumnezeire a omului. Prin Hristos, mai întâi se îndumnezeieşte omul, iar prin om va fi îndumnezeită şi natura (*cit. ibid.*). – Dintre gânditorii ruşi religioşi contemporani, care au resimţit acut acest aspect al creştinismului, în afară de arhiep. Inochentie şi S. S. Glagolev, pomeniţi deja, mai trebuie amintiţi ep. Porfirie Uspenski (nota 59), Vl. Soloviov (nota 5), S. N. Bulgakov, Viaceslav Ivanov, V. F. Ern şi alţii.

480 Iată de ce misticismul în har este un semn de sănătate şi echilibru al organismului. În timp ce mistica falsă a capului sau abdomenului are întotdeauna drept rădăcină sau drept produs o maladie a sufletului şi a trupului, în Hristos – „Principiul Vieţii" – se află echilibrul deplin şi sănătatea desăvârşită. Dimpotrivă, în afara lui Hristos, adică în afara Vieţii, nu există nici sănătate. – Psihiatrul V. F. Cij (v. nota 265), celebru prin numeroase lucrări despre diferite tipuri literare şi personalităţi istorice le care descoperă maladii psihice, îi recunoaşte pe sfinţii ascetici ruşi (nebunii întru Hristos rămân în afara studiului său) drept reprezentanţi tipici ai sănătăţii şi armoniei spirituale. Şi dimpotrivă, rar se întâmplă ca o carte de psihopatologie să nu se refere la ceea ce sfinţii şi misticii non-ortodocşi spun despre ei, aceşti martori fiind consideraţi drept exemple de dezordine psihică. Desigur, psihiatrii simplifică lucrurile atunci când văd aici numai dezordine psihică, dar evident că şi aceasta există. Referitor la mistica maladivă psihopatologică,

numeroase materiale sunt conținute în multe lucrări de psihologie, psihopatologie și psihiatrie. De exemplu: D.G. Konovalov, *Extazul religios în sectele mistice ruse*, Serghiev Posad, 1908, deocamdată a ieșit de sub tipar doar fasc. 1 din partea I (XII + 258 p. = *Cuvântul teologic*, 1907 și 1908), cu o bogată bibliografie. – D.G. Konovalov, *Psihologia extazului sectelor*, Serghiev Posad, 1908, ed. a 2-a, 18 p. (= *Cuvântul teologic*, 1908, Nº 12). – A. Vertelovski, *Mistica occidentală medievală și atitudinea ei față de catolicism. Studiu istoric*, Harkov, fasc. I, 1888; fasc. II, 1889. – M. Șaghinian, *Despre fericirea celui ce are. Poezia Zinaidei N. Hippius*, Moscova, 1912, 42 p. – V. și nota 25. Despre ispită, v. *Cuvintele ascetice* ale lui Isaac Sirul și Grigorie Sinaitul (*Filocalia*, ed. a 2-a, Moscova, 1900, vol. 5) și ale altor Sfinți Părinți, adunate în *Filocalia*, la ep. Teofan Zăvorâtul, mai ales în *Scrisorile despre viața duhovnicească*, considerații detaliate despre această boală a sufletului, v. la ep. Ignatie Briancianinov, mai ales *Opere*, vol. I.

481 Macarie cel Mare, *Omilia* 6.

482 Nichita Stithatul, *Suta a treia*, 38 (v. nota 24), p. 250.

483 Cel care înlocuiește acțiunea sentimentelor exterioare cu cele lăuntrice – văzul cu înțelegerea minții spre vederea lumii vieții, auzul cu etenția sufletească, gustul cu judecata rațională, mirosul cu cercetarea spirituală, pipăitul cu trezvia vigilentă a inimii – acela duce pe pământ o viață de înger, pentru oameni este și se vede om, pentru îngeri este înțeles ca înger" (Nichita Stithatul, *Întâia sută*, v. nota 137, p. 84).

484 *Ib.*, 52, p. 99.

485 Grigorie Sinaitul le spunea ucenicilor săi și mai explicit că „acela care e a ridicat la Dumnezeu datorită Sfântului Duh vede ca într-o oglindă toată făptura luminoasă, «fie în trup, nu știu, fie în afară de trup, nu știu» (*II Corinteni* 12, 3), cum spune dumnezeiescul Pavel, până când va avea un obstacol în timpul contemplării, care îi îngăduie să-și vină în fire" (*Patericul lui Atanasie sau descrierea vieții sfinților care au strălucit în sf. Munte Athos*, Sankt Petersburg, 1860, partea I, p. 356. *Viața preacuviosului și teoforului nostru părinte Grigorie Sinaitul* este din Νέον ἐκλόγιον). La întrebarea: „Dacă cineva e atins curăția inimii, ce i slujește drept semn? Și când știe omul că inima lui a ajuns curăția?", cuviosul Isaac Sirul răspunde: „Când cineva îi vede buni pe toți oamenii și nimeni nu-i pare necurat și pângărit, atunci inima lui e cu adevărat curată" (Isaac Sirul, *Cuvântul* 21, în ed. gr. 85. *Opere*, ed. a 3-a, p. 96).

486 La Sfântul Antonie (cel Mare) a venit unul dintre înțelepții de pe atunci și a spus: «Cum de înduri, părinte, o asemenea viață, lipsită de mângâierea pe care ți-o dau cărțile?» Acesta răspunde: «Cartea mea, domnule filozof, este aceasta natură creată. Ea e întotdeauna cu mine și, când vreau, pot citi în ea slovele lui Dumnezeu" (Evagrie Monahul, *Îndrumări pentru o viață activă*, 92. *Filocalia*, ed. a 4-a, Moscova, 1905, vol. I, p. 588. P.G. XL). Ideea este reluată de nenumărate ori de mistici din interiorul sau din afara Bisericii. Adesea, spune ea Maxim Mărturisitorul (ed. Oehler, 105 pp. 152, 162, 212, 241, I 31, 75, 83, 463 cit. după M.D. Muretov). „Odată ședeam și priveam cu atenție în grădina. Deodată vălul a căzut de pe ochii mei, în fața lor s-a arătat cartea naturii. Iată cartea dată spre lectură lui Adam, primul om creat, cartea care conține cuvintele Duhului, asemenea Scripturii Dumnezeiești. Și ce învățătură am citit eu în grădină? Învățătura învierii morților" (Arhimandritul, ulterior episcopul Ignatie Briancianinov, *Grădina în timpul iernii*, *Opere*, Sankt Petersburg, 1865, vol. I, pp. 97-98). „Lumea, operă a Dumnezeului celui viu, preaînțelept, este plină de viață, peste tot și în toate este viață și înțelepciune. În toate vedem exprese gândirii, atât în întreg, cât și în părți. Ea este cartea adevărată din care putem, deși nu la fel de clar ca din revelație, să învățăm cunoașterea lui Dumnezeu" (p. Ioan de Kronstadt, *op. cit.*, v. nota 46, cartea a III-a, pp. 113-114). „Dacă noi, după ce am scris o carte, îi știm structura și conținutul, toate ideile conținute în ea, și când alții ne expun ideile, mai ales planul cărții noastre, spunem că acesta este planul cărții noastre, că sunt ideile noastre, oricum cum să-L privim pe Domnul de cunoașterea întregii lumii, a tuturor făpturilor, a tuturor lucrurilor din lume cu toate

calitățile și stările lor? Oare aceasta nu-i cartea lui Dumnezeu?" (*Ib.*, pp. 665-666). Aceeași idee de natură-carte se află la baza lucrării lui I.A.P. A.Ω. *Gemma Magica, sau piatra magică prețioasă, adică redarea pe scurt a cărții naturii pe cele șapte file mărețe ale ei, în care se poate citi înțelepciunea dumnezeiască și naturală, înscrisă de degetul lui Dumnezeu*, Moscova, 1784.

487 Următor lucrul. La fel cum oamenii din Antichitate, care, precum epicureii, luptau cu superstițiile religiei de dragul cunoașterii raționale, nu cunoșteau nimic în realitate, și nici nu încercau să cunoască (v. Vl. Kojevnikov, *Dezvoltarea morală și intelectuală a societății romane în secolul al II-lea*, Kozlov, 1874, pp. 101-102), și acum adversarii de orice fel ai Bisericii, separându-se de ea sub pretextul că le „încurcă" studiul științific și, acuzând-o de ostilitate pentru făptură, nu se ocupă de făptură și e puțin probabil ca din „natură" să vadă altceva decât canapelele din saloane și ziarele. Iar cei care se ocupă de științele naturii nu [illegible], ci de [illegible] creație și îmbinare de concepte, căci aceasta este esența științelor naturale moderne, demascată de adepții tradiționali ai de neokantienii contemporani și de alți gnoseologi, mai ales de cei din școala de la Marburg.

488 Atât psihologia naturii, cât și istoria dezvoltării ei au fost studiate extrem de puțin și sunt cunoscute insuficient. Dar și ceea ce s-a făcut în această direcție confirmă în mod clar textul expusă în text cu privire la problema respectivă. A. Bizet, *Dezvoltarea simțului sentimentului naturii*, trad. de D. Korobcovski, Sankt Petersburg, 1890. – Gr. Olenev, *Sentimentul naturii în Antichitate* (*Lucrul*, 1910, Nº 4, ian., pp. 286-288). – V.F. Savodnik, *Sentimentul naturii în poezia lui Pușkin, Lermontov și Tiutcev*, Moscova, 1911 (bibl., pp. 2-4). – Em. Michel, *Le sentiment de la Nature et l'histoire de la peinture de paysage* (*Rev. de synthèse hist.*, t. XI, 2, Nº 32, pp. 150-164). – A. von Humboldt, *Cosmosul*, trad. de Weinberg, Moscova, 1863, II. – De Laprade, *Le sentiment de la nature avant le christianisme et chez les modernes*. – Motz, *Über d. Empfindung d. Naturschönheit bei d. Alten*. – Caesar, *Über d. Naturgefühl bei d. Griechen* (ultimele trei cărți sunt indicate cf. Kojevnikov, v. nota 487). Remarci disparate pe marginea temei noastre se găsesc în lucrări de estetică și istorie a artei, în special de istorie a picturii.

489 E. du Bois-Reymond, *Istoria culturii și științele naturale*, trad. din germ. sub red. lui S.I. Ersov, Moscova, 1900, p. 29. Cf. „Creștinismul este neîndoielnic una dintre manifestările cele mai pure ... ale aspirației pentru cultură și, în plus, pentru edificarea continuă a sa a sa" (Fr. Nietzsche, *Cugetări inactuale*, III, 6. *Opere complete*, Moscova, 1909, vol. 2, p. 228).

490 Expresie atribuită lui Thales și citată de Aristotel, *Despre suflet*, I, 5, 411 a, 8.

491 Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, 38 și, în general, v. tot acest *Cuvânt*.

492 Fr. Nietzsche, *Știința veselă*.

493 Iată de ce în sfera harului lumea apare ca o fantomă, ca „neantul formei de realitate vizibilă, fiind într-adevăr doar *fenomenon bene fundatum*. Ea este Meyă indiei, ea este μὴ ὄν al misterului, al lui Platon și, în esență, al întregii înțelegeri a vieții din Antichitate. Înțeleptul este cel care a pătruns dincolo de „coaja grosolană a materiei" și a reușit să vadă acolo ... nu „porfira nestricăcioasă a Divinității", nu „cartea revelațiilor", nu „slava lui Dumnezeu", nu „înțelepciunea lui Dumnezeu", ci doar vidul și neantul.

494 Caracterul demonic al păgânismului este atestat de numeroși Sfinți Părinți și scriitori ai Bisericii, care nu cunoșteau păgânismul din auzite, ci din propria lor observație și chiar din trista lor experiență (Iustin, Ciprian, Lactanțiu, Augustin și alții). Dar constatarea acestor păgâni merită o atenție deosebită. Astfel este, de pildă, mărturia lui Plutarh, apologet al păgânismului, care a fost, pe deasupra, și preot al lui Apollo: „Nu pot crede, spune el, prin gura poetului Cleombrotus, că zeu ar putea admira cu plăcere cum, într-o zi de sumbre sacrificii, oamenii sfâșie cu sălbăticie victimele umane, înfulecă din carnea crudă și însângerată, ce sugrum unor postori grele, se lansează în gemete lugubre,

îşi permit expresii mai dare şi nerușinate ecoul țipete îngrozitoare. A presupune aşa ceva ar fi o crunta superstiție şi o impietate. Dar voi spune, continuă Cleombrotus, că aceste sărbători şi sacrificii au fost meditate numai cu scopul de a-i satisface şi a-i linişti pe demonii răi, de a preîntâmpina manifestarea răutății lor" (Plutarh, *Despre scăpătarea oracolelor* XIV 417 D; Plutarchi Cheronensis *Scripta Moralia*, Parisiis 1839 v II p 508). Teoria despre cultul de îmbunare a zeilor răi conform lui Plutarh a fost pentru prima dată enunțată tot de un platonician, de căpetenia Academiei Xenocrate: „Xenocrate crede că în aerul care ne înconjoară trăiesc ființe ale naturii puternice, duhuri întunecate şi sumbre, cărora le place acest cult lugubru şi care nu le fac oamenilor rău când sunt venerate în acest fel" (Plutarh, *Despre Isis şi Osiris* XXVI 361 B, *op. cit.* v II p 441). Autorii moderni se exprimă frecvent în același sens, anume că păgânismul e fost cultul demonilor, iar păgânii posedați de demoni. Această idee este expusă, de exemplu, în lucrările prințului S.N. Trubețkoi: *Religia* (*Dicționarul Enciclopedic* al lui Brockhaus şi Ephron = *Opere*, vol II, Moscova, 1908, pp 499-509); *Schițe de istorie a religiei grecești* (*ib.*, vol II, pp 434 sq.); *Doctrina Logosului şi istoria sa* (*Opere*, vol. IV, Moscova, 1906, mai ales pp 187-190); *Istoria filozofiei antice*, Moscova, 1906, partea I, cap II, 2, 3, 4, pp 30-34). – Comte Goblet d'Alviella, *L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire*, Paris-Bruxelles 1892, ch II pp 103 sq. – N.S. Arseniev, *În căutarea Dumnezeului Absolut*, Moscova, 1903, mai ales pp 37-39. – Prin demonismul păgânismului se explica şi faptul că pentru vindecarea de spaime de demoni şi salvarea de demoni în ochii lumii antice principala garanție pare s-o fi reprezentat succesul propovăduirii creştine. Pe lângă cărțile citate mai sus, v. A. Harnack, *Bazele religios morale ale creştinismului în expresia lor interioară* (*din istoria propovăduirii misionare a creştinismului în primele trei secole*), trad. de A.A. Spasski, Harkov 1907, cap III, pp 60-79 şi VIII pp 178-194. – E.G., *Bolile demonice* (*Lectura creştină* 1912, iul.-aug., pp 775-790). – A.A. Spasski, *Credința în demoni în Biserica antică şi lupta cu ele* (*Curierul teologic* 1907 II 6, pp 357-391). – Ideea că frica a creat pe primii zei a fost enunțată pentru prima oară de Democrit. În orice caz Sextus Empiricus (*Adv. math.* XIII 259) îi recunoaşte prioritatea. După Cicero (*De nat. deor.*, II, 5) aceeaşi opinie o împărtășea şi stoicul Cleanthe. Probabil de la Democrit acest punct de vedere a fost împrumutat de Epicur şi de adeptul său roman Lucrețiu Carus. – Observații interesante despre legătura dintre posedarea de demoni şi incapacitatea de a simți realitatea sunt exprimate în O. Weininger, *Ultimele cuvinte* (v. nota 351), *Cultura*, pp 159-161.

495 Aristotel, *Etica nicomahică*, IX, 9, *Opera* (v. nota 102) vol 2, pp 1158 b 35-1159 a 4; *Marea etică*, II, 11, *ib.*, pp. 1298 b 29 sq.; *Eudemos* VIII 3, *ib.*, p 1238 b 27.

496 Chr. Sigwart, *Despre bazele morale ale statului* (trad. rus. în *Curierul educației* 1904, N° 9, p. 176), din culegerea sa *Kleine Schriften*, Bd II 1881 (2 le Aufl. 1889). *Cf.*: „Este necesar să existe în afara noastră o inteligență care nu constă doar din capacitatea de a înțelege adevărul, ci posedă o asemenea forță încât poate produce din sine însuşi toate adevărurile posibile, care, existând independent, alcătuieşte însăşi esența adevărului, cuprinde în sine toată plenitudinea binelui, iubirii şi vieții. Altfel nu numai n-ar fi şi n-ar putea să fie nici adevăr, nici bine. Astfel, fundamentul tuturor lucrurilor, al oricărei cunoaşteri ar fi neantul pur" (Arhimandritul, ulterior arhiepiscop al Hersonului şi Tauridei Inochentie Borisov, *Despre existența lui Dumnezeu*, în *Lectură creştină*, partea XXX, 1828, p 205). Descoperirea şi demonstrarea faptului că acest articol îi aparține lui Inochentie au fost efectuate de elevul meu I.M. Uspenski, licențiat al celei de-a LXVII-a promoții a Academiei Teologice din Moscova, în teza sa *Filozofia lui Inochentie, arhiepiscopul Hersonului*. – Aceeaşi idee se regăseşte şi la antici, de exemplu: „Ἀληθῶς ὁ δὴ πάντων μὲν ἀγαθοῖς θεοῖς, ἡγεῖται πάντων δὲ ἀνθρώποις" (Platon, *Legile*, V 730 c, p 335, v notele 30, 25).

497 Maimonide, *Manualul* I 72 (cit. după M. Bazilevski, *Influența monoteismului asupra evoluției cunoașterii*, Kiev 1883, pp 15-20; *ibid.*, pp 15-24, autorul citează un capitol din Maimonide care interpretează universul ca ființă unică).

498 Rabbi Behai, *Hob. Guleb* (*Despre obligațiile inimii*), cap. *Despre slujirea sinceră a lui Dumnezeu* (cit. după Bazilevski, pp 93-94, 95-96).

499 *Ib.*, pp 97-98.

500 *Sabbat*, fol. 150 (*ib.*).

501 V. nota 488.

502 Bazilevski, p. 13, *cf.* sq.

503 *Ib.*

504 *Ib.*

505 *Ib.*, pp 9-10.

506 Despre lupta cu politeismul din interiorul lumii antice, v. P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque*, Paris 1904, XIV + 518 p. – Goblet d'Alviella, v. nota 494. – Kojevnikov, v. nota 487. – Boissier, *Religia romană de la August la Antonini*, trad. de M. Korsak, Moscova, 1878. – S. Korelin, *Decăderea concepției antice despre lume*, Sankt Petersburg 1895.

507 Lucrețiu Carus, aproape la începutul tuturor cântecelor poemului său *Despre natura lucrurilor*, îl tămâiază pe Epicur şi îl numeşte chiar zeu, *cf.* nota 487.

508 Despre starea ştiințelor naturii din Antichitate, v. Kojevnikov, nota 487. – Wewell, *Istoria ştiințelor inductive*, trad. după ed. a 2-a engl. de M.A. Antonovici şi A.N. Pläan, Sankt Petersburg, vol I şi II, 1867, vol III, 1869. – P.A. Liubimov, *Istorie fizicii. Încercare de studiu al descoperirilor în istoria lor*, partea I, perioada ştiinței grecești, Sankt Petersburg, 1892, V + 268 p. – Ferd. Rosenberg, *Schiță de istorie a fizicii*, partea I, trad. din germ. sub red. lui I.M. Secenov, Sankt-Petersburg, 1883, V + 178 p. – Edm. Perrier, *Ideile de bază ale zoologiei în dezvoltarea lor istorică din Antichitate până la Darwin*, trad. de A.M. Nikolski şi K.F. Pristratko, Sankt Petersburg 1896, 302 p., cap I-III, pp 1-29.

509 Du Bois Reymond, v. nota 469, p. 41. – Kojevnikov (v. nota 487), p. 107. – E. Dennert, *Moartea şi ştiințele naturale*, trad. din germ., Sankt Petersburg.

510 Clement Romanul, *Întâia Epistolă către Corinteni* XIX 2-3, XX 1-12 (Funk, v. nota 317, SS 44-45).

511 „Ὠκεανὸς ἀπέραντος ἀνθρώποις καὶ οἱ μετ᾽ αὐτὸν κόσμοι..." (XX 8). Să fie vreo aluzie la America? E o presimțire a cunoaşterii viitoare sau, poate, o amintire, care dispare, a trecutului?

512 *Cf.* Kojevnikov (v. nota 487), p. 97. – Asupra ideii creştine de auto-legitimitate a lumii a insistat în mod special M.M. Tareev, *Bazele creştinismului*, Serghiev Posad, 1908, vol. 1-4, şi chiar face din acest concept piatra unghiulară a sistemului său. Dar în acest sistem auto-legitimitatea şi auto-afirmarea făpturii aproape că se confundă sub termenul comun de libertate a cărnii.

513 Conform traducerii nu întru totul exacte a lui Filaret, episcop de Cernigov, *Tablou istoric al imnografilor şi imnelor Bisericii Ortodoxe*, ed. a 2-a, Cernigov 1864. – Textul şi comentariu: *Tôt Flavii Clementis Hymnus in Christum Salvatorem*, ed. Fer. Piper, Gottingae, 1835. – Despre necesitatea corectării traducerii de mai sus, v. P. Smirnov, *Imnul lui Clement Alexandrinul* (*Lucrările Academiei Teologice din Kiev* 1879, vol II, pp 370-372). Pentru text şi comentariu v. şi Contele A.S. Uvarov, *Simbolismul creştin*, partea a II-a, *Simbolismul vechii perioade creştine*, Moscova 1908, ed. postumă, pp 44-49.

514 Kojevnikov (*op. cit.*, nota 487), pp. 96-97: Aici se citează: „Întreaga Antichitate nu a cunoscut plăcerea naturii (Hervinus, *Literaturgesch.* I S. 124); pentru întâia oară părinții Bisericii s-au decis să pună natura mai presus de artă (Humboldt, *Kosmos* II 30); anticii simțeau plastic, lumea creştină simte pitoresc. – Sentimentul naturii la greci percepea nu atât interacțiunea dintre lucruri, care le lega într-un tot organic, ci dimpotrivă, se agăța de o particularitate, ca s-o elaboreze amănunțit şi s-o facă asemănătoare cu o trăsătură umană sau s-o personifice într-o imagine omenească" (Carrière, *Arta*,

II, pp. 276-277, trad. rus.). Aceeași opinie o are și Schnase (Gesch. d. bildenden Künsten, II, 128 ș.u.). „Zugrăvind tablouri din natură, poeții se ocupau exclusiv de descrierea exteriorului și aceasta în liniile cele mai generale; de aceea la ei nu se observă nici urmă de înțelegere profundă a vieții lăuntrice a naturii, de felul celei exprimate în creația lui Shelley ...” (Kojevnikov, p. 97, în nota 3). „În perioada apariției zeloase a clasicismului de către admiratorii lui, majoritatea celor care s-au ocupat de problema interesului anticilor pentru natură sunt înclinați să creadă că sentimentul naturii i-a fost lumii antice dacă nu cu totul străin, în orice caz mai puțin caracteristic decât societății moderne... Nu avem nici un motiv să presupunem că un popor dotat cu o imaginație atât de bogată, cum au fost grecii, a rămas cu totul indiferent față de natura înconjurătoare și totuși, din perioada cea mai timpurie, civilizația greacă s-a constituit în așa fel încât sentimentul pentru natură nu putea fi deosebit de puternic în sânul ei... Comparațiile cele mai largi demonstrează ce ușor ne-ți în ce măsură lumea clasică prefera să se concentreze asupra studierii omului decât asupra studierii naturii... comparativ ce reprezentarea vieții omului ce seerie și sărace erau descrierile celei din eroică la poeții greci. Ce bogată este în Antichitate dezvoltarea plastică care corespunde întru totul dragostei antice pentru omanism, în timp ce peisajul ce le era drag (s.n. – P.F.) cunoscut celor grecilor era secundar. Dacă anticii făceau apel la natură din punct de vedere estetic și chiar științific, se grăbeau să găsească mai întâi în ea reflectarea idealelor omului și năzuiau permanent nu atât să-i stabilească viața independentă, cât analogia și legătura naturii cu idealul uman. Divinizând tot ce era plastic, inclusiv natura, când studia istoria, gândirea antică își concentra atenția asupra fenomenelor deosebit de proeminente, deosebit de frapante prin exteriorul lor. Grandiosul, tragicul, într-un cuvânt, tot ceea ce amintește mai curând de patimile omenești – iată ce-i interesează cu precădere în lume ce era mai pe poeții antici, ci și pe savanții de atunci. Dimpotrivă, forțele ascunse, imperceptibile, viața lăuntrică și transformările materiei le erau aproape de neînțeles grecilor și chiar nu-i interesau. ... Și eu nu neg că anticii se interesau insuficient de natură ... privea doar un punct de vedere în totul ... În primul rând, încercau să adecă fenomenele ei în raportul cântat cu idealurile umane și datorită acestei fapt greșeau permanent. În al doilea rând, urmăreau cele mai faptele cele mai ... cele mai vizibile și astfel se obișnuiau să neglijeze studiul forțelor lăuntrice ale naturii pentru a acorda atenție exteriorului ei ... învățații greco-romani observau cu zel fenomenele ce păreau rare, aproape miraculoase și priveau cu dispreț faptele considerate fizice ... de pildă meteorologia îi interesa foarte mult, în timp ce fenomenele mai puțin frapante ale lemnului, ale zilei etc. ce se bucurau aproape deloc de atenția lor. La fel ... botaniștii și zoologii colecționau sute de anecdote despre animalele și plantele ciudate din străinătate și aproape nu aveau habar de flora și fauna meleagurilor natale” (ib., pp. 96-97). Cu toate acestea, în pofida celor spuse, unii încearcă uneori să-i atribuie lumii antice sentimentul naturii, legenda lui ... de ... lui Pan și punând în legătură cu creștinismul lichidarea înțelegerii romantice a naturii (D.S. Merejkovski, Eternii tovarăși de drum, Sankt Petersburg, 1899, ed. a 2-a, pp. 102-103, Plinius cel Tânăr).

515. Cf.: „Dacă unele Biserici adaugă că Dumnezeu a luat natură umană, atunci, așa cum am spus-o cu sinceritate, ce nu înțeleg prea bine sensul acestor cuvinte. La drept vorbind, asta mi se pare ce mai puțin credibil decât dacă am spune că cercul a luat natura pătratului” (Spinoza, Scrisoarea XXI /LXXIII/ către Oldenburg, Corespondența, v. nota 230, p. 148).

516. Dumnezeu respectă pe deplin natura creată de El și legile ei, ca operă a înțelepciunii Sale infinite, desăvârșite de acea și voința Și-o împlinește de obicei prin intermediul naturii și legilor ei, de exemplu, când îi pedepsește sau îi binecuvântează pe oameni. De aceea, dacă ne se află la mare nevoie, nu I cere minuni (Ioan de Kronștadt, p. 667, v. nota 45).

517. F. Florenski, Antonie al romanului și Antonie al tradiției, Serghiev Posad, 1907 (= Curierul teologic, 1907, Nr. 1): încercare de comparație între două atitudini ascetice – nihilistă și ortodoxă. – V.A. Kojevnikov, Despre importanța ascetismului în trecut și în prezent, Moscova, 1910 (Biblioteca de Religie și Filosofie, fasc. XXII-XXIII = Lectura creștină, 1909) cu o bogată bibliografie. – M.V. Lodîjenski, Supraconștiința (v. nota 29). – Idem, Lumina nevăzută. Din domeniul misticii superioare, Sankt Petersburg, 1912.

518. Ioan 8, 23; 17, 16; 18, 36 etc.

519. Rugăciunea a 7-a de dimineață, cântarea de seară.

520. Despre deificare: I.V. Popov, Ideea de îndumnezeire în vechea Biserică Răsăriteană, Moscova, 1909 (Probleme de filozofie și psihologie). – Idem, Idealul religios al Sfântului Atanasie al Alexandriei, Serghiev Posad, 1904 (= Curierul teologic). – Idem, Îndreptățirea mistică a ascetismului în operele cuv. Macarie Egipteanul, Serghiev Posad, 1904 (= Curierul teologic). – S. Zarin, Ascetismul conform învățăturii creștin-ortodoxe, vol. 1-2. V. și la Smirnov (v. nota 533).

521. Iată un exemplu frapant al atitudinii Bisericii față de trup. Când, la Sinodul de la Niceea, în 325, a fost făcută tentativa (cel mai probabil de către Osie, episcop de Cordoba) de a impune tuturor clericilor să se înfrâneze de la soțiile lor, probabil că mulți au fost favorabili acestei propuneri. „Dar împotriva ei s-a ridicat un om care și ca mărturisitor, și ca ascet se bucura de mare respect. Era Pafnutie, episcop din Tebaida de Sus. Vocea lui avea cu atât mai multă autoritate cu cât, cast fiind, Pafnutie era mai presus de orice suspiciune în privire la faptul că s-ar lăsa condus de motive egoiste. El s-a exprimat în sensul că apostolul numește căsătoria «cinstită» (Evrei 13, 4) că, prin urmare, nu există motive să li se prescrie tuturor celibatul și, impunându-li-se tuturor o povară pe care o pot purta cu cinste doar puțini, s-ar putea aduce nu ce bine, ci un rău Bisericii, suprimând cel puternice ispite dacă nu pe fețele bisericești măcar pe soțiile acestora. Părerea lui Pafnutie a triumfat și de și mai înainte alegerea liberă între celibat și viața conjugală a fost oferită candidaților la preoție” (Sozomen, I, 23) (Bolotov, Curs /v. nota 241/, vol. 3, Sankt Petersburg, 1912, pp. 142-143).

522. Grigorie de Nyssa, Despre liniștea sufletească, P.G. XLVI, 1049 C.

523. Macarie cel Mare, Omilia 44, 9, P.G. XXXIV, 785 B; cf. Omilia 49, 3, ib., 813 D.

524. Simeon Noul Teolog, Cuvântul 27, P.G. 452 D. Cf. ib., 451, nota 23: ἄνθρωπος θεοῦ ἑνώσει ἀνεμφιλέκτως καὶ ἀσυγχύτως. Pentru amănunte privitoare la această temă, v. Zarin (op. cit., nota 520), p. 53.

525. Canoanele Sfinților Apostoli, ale Sfintelor Sinoade ecumenice și locale și ale Sfinților Părinți cu tâlcuiri, Moscova, 1877, pp. 7, 95.

526. Ib., p. 1005.

527. Ib. Data Sinodului de la Gangra nu este stabilită cu precizie și se presupune a fi între anii 340 și 370.

528. Ib.

529. Tâlcuire (v. nota 54). Diametral opusă acestei mistici răsăritene a personaei este cea occidentală de ... reltate: „Das du nicht Menschen liebst, das thust du recht und wohl, die Menschheit ist's, die man im Menschen lieben soll” (Angelus Silesius /v. nota 350/, 1, 163, S. 27).

530. Ioan și Varsanufie, cuv. Serafim, ep. Ignatie Brianceaninov.

531. Jalonne. Culegere de articole despre intelectualitatea rusă, Moscova, 1910, ed. a 5-a și alte ediții mai recente. Împrejurul Jaloanelor s-a creat o întreagă literatură, al cărei indice se află în anexa celei mai recente ediții a acestei cărți. – N.M. Sokolov, Sfinții ruși și intelectualitatea rusă. Încercare de caracterizare comparativă, Sankt Petersburg, 1907.

532. Starețul Lavrei Pecerska din Kiev, ieroschimonahul Partenie, unul dintre cei aleși de Preacurata, care din copilărie avea o prospețime celestă, înger în trup, chiar încă din tinerețe ... a știut lupta cu trupul și ... nu și-a pătat inima cu mireasma păcatului

(*Cuvinte despre viaţa şi faptele starețului Lavrei Pecerska din Kiev, ieroschimonahul Partenie*, Kiev, 1856, pp. 13 19), acest om eminent care a venerat-o pe Preacurata, toată viaţa a încercat să afle *în ce constă esenţa anahoretismului*. Şi o dată, în faţa icoanei Ei, pe care o avea mereu în chilia sa, rugându-se Stăpânei să-i spună ce înseamnă anahoretismul pe care şi l-a asumat, a auzit vocea Ei: „*Schimnicii înseamnă să te doreşti rugăciunii pentru întreaga lume*" (ibid., p. 27). Ieroschimonahul Partenie s-a născut la 24 august 1790 în satul Semionov, gubernia Tula, şi a răposat în Vinerea Mare a anului 1855.

533. S.I. Smirnov, *Părintele duhovnicesc în vechea Biserică Răsăriteană*, partea I (Înţăiul Sinod ecumenic), Serghiev Posad, 1906 (= *Cursurul teologic*). – Kojevnikov, v. nota 517, cu o bibliografie.

534. Vecernia din joia primei săptămâni a Postului Mare, cântarea 2, tropar 3. Sau iată în ce termeni tandre vorbeşte despre trup Tertulian: „Sufletul nu poate rămâne ca o desfrânată, ca muiere s-o ia goală. El are veşmintele sale, podoabele sale, precum şi un fel de slujitor: trupul. Trupul este adevăratu-i sosias... Şi totuşi, nimeni nu-mi este mai apropiat de mine decât el. După Dumnezeu, pe el trebuie să-l iubeşti mai mult decât orice" (Tertulian, *Despre învierea cărnii*, 63).

535. În rânduiala înmormântării este deosebit de caracteristică împletirea a două motive: bocetul după frumuseţea corupţii în om şi bucuria pentru restaurarea frumuseţii în Marea Domnului. În vechime, aceste sentimente erau şi mai strâns împletite. Despre vechiul sentiment creştin al morţii, v. V.F. Ern, *Sermon despre Roma creştină*, Scrierea a III-a (*Cursurul teologic*, 1913, ian.). – G. Boissier, *Catacombele*, Moscova (*Biblioteca publică de religie*, seria III). – A. von Fricken, *Catacombele romane şi monumentele creştinismului primitiv*, Moscova, partea I, 1872, partea a II-a, 1877). – S.N. Bulgakov, *Două cetăţi*, Moscova, 1911, vol. 1-2, articolele despre creştinismul primitiv. – Dintre autorii vechi, ideea învierii şi a sfinţeniei trupului se simte foarte viu la Sf. Irineu de Lyon, iar dintre cei moderni, la N.F. Fedorov.

536. Εὐχ (v. nota 110) = 216.

537. *Ib.* = 211.

538. Nimeni nu poate zugrăvi, destrie un biograf al lui Petru cel Mare, impresia provocată de ucazul privitor la raderea bărbilor, marea tulburare produsă în sufletele ruşilor de acest ucaz al Maiestăţii Sale". „Ni se porunceşte să ne radem bărbile, şi spuneau ruşii lui Dimitrie de Rostov, dar noi suntem gata să ne punem capetele pentru bărbi: mai bine să ne taie capetele decât să ne radă bărbile." Se cunosc numeroase răscoale din pricina bărbilor, dar nici pedepsele aspre din partea guvernului (astfel, în timpul răscoalei din Astrahan au fost executaţi 365 de oameni şi mulţi au fost surghiuniţi în Siberia) nu-i înspăimântau pe apărătorii sfintei şi cuvioasei înfăţişări. Iar ce importanţă i se acorda bărbii în venerarea sfinţilor se vede din faptul că sfinţii aceşti purtau bărbi deosebit de mari şi din permanentele indicaţii iconografice asupra particularităţilor bărbii cutărui sau cutărui sfânt. Deosebit de caracteristică este barba sihaştrilor şi ascheţilor. (P. Smirnov, *Raderea bărbii*, *Enciclopedia Ortodoxă* /v. nota 242/, 1901, vol. II, pp. 1005-1022. – *Ibid.*, pp. 1011-1022, bibl. şi alte indicaţii pertinente. – Amănunte extrem de interesante v. la F. Buslaev, *Schiţe istorice de literatură şi artă populară rusă*, Sankt-Petersburg, 1821, vol. X, pp. 216-232, *Barba rusă din vechime*.) – Forţa rezistenţei Rusiei ortodoxe faţă de ucazul lui Petru privitor la raderea bărbii poate fi estimată prin marea taxă anuală pentru barbă impusă de Petru I: şi anume, 60 de ruble pentru curteni, orăşeni şi funcţionari, 100 de ruble pentru negustori şi comercianţi, 60 de ruble pentru târgoveţi, slugile boierilor, căruţaşii departamentului poştei şi clerici, cu excepţia preoţilor şi diaconilor, câte 30 de ruble pentru locuitorii de toate categoriile sociale ai Moscovei şi câte 2 copeici pentru fiecare bărbat care intra sau ieşea pe la bariera oraşului (*Colecţie completă de legi*, ucazul din 16 februarie 1705). Ca vestigii interesante ale acestei lupte peste puteri a poporului pentru barbă au rămas insignele de barbă, adică jetoane din argint sau aramă numite *borodovîe*, care li se eliberau celor care plăteau amenda

pentru barbă; aceste insigne trebuiau purtate cu sine. Raritatea extremă a insignelor de argint demonstrează clar că doar puţini îşi puteau permite să plătească vama pentru barbă. „Am în colecţia mea o insignă de acel fel, de mărimea unei monede de 20 de copeici de argint; pe faţă este reprezentată pajura rusească şi anul 1705, iar pe verso, partea inferioară a unui chip de om, cu nas, gură, barbă şi mustaţă şi cu inscripţia: *bani au fost luaţi*. Insignele de aramă erau de două feluri: o categorie seamănă cu cele de argint şi pe unele dintre ele ştanţa este ştanţată, servind probabil şi a doua oară, cealaltă categorie o constituie monedele plătite, de mărimea şi greutatea unei ruble. Pe faţa lor este o inscripţie simplă: *pentru barbă bani se luară*, iar pe verso cuvintele: *barba e de prisos povară*" (Baron Stanislav de Chaudouart, *Trecere în revistă a banilor ruseşti*, trad. din fr. de V.A., Sankt-Petersburg, 1837, partea I, cap. VI, pp. 169-170). În aceeaşi problemă, v. Aug. Schloezer, *Istoria monedelor, banilor şi a mineritului în Statul Rus de la 1700 până la 1784*, Göttingen, 1791, pp. 67-78. – Ciulkov, *Descriere istorică a comerţului rus*, Moscova, 1781, I, p. 658. Ciulkov descrie încă un model de insignă pentru barbă, dar Chaudouart se îndoieşte de existenţa acesteia. – Reproduceri ale insignelor pentru barbă pot fi văzute în citata lucrare a lui Chaudouart (partea a II-a: *Colecţie de reproduceri*, Sankt-Petersburg, 1837, planşa 22, fig. 5 şi 6, planşa 23, fig. 1, cu explicaţii la p. 12) şi în N.V. Muzeev, *Monede ruseşti rare de la 1699 până la 1912*, ed. a 4-a, Moscova, 1912, p. 80; insigna pentru barbă reprodusă aici este interesantă pentru faptul că avea contramarca de amortizare. – Taxa pentru barbă este, ca să spunem aşa, măsura de rezistenţă a omului mediu. Dar se ştie cu câtă hotărâre şi neînduplecare numeroase persoane şi unele curente din vechea Rusie au apărat barba şi, o dată cu ea, şi ideea sfinţeniei trupului, respingând distrugerea acestei idei de către nihilismul occidental, intelectual-castrat. Despre această luptă neîntâmplătoare lasă să-i scape câteva cuvinte un filozof foarte apropiat de spiritul intelectualist şi cu mare influenţă asupra occidentalismului tipic, I.S. Turghenev; este vorba de Schopenhauer, cu dispreţul său pentru religie şi cu dezgustul său pentru trup: „Barba este ca o jumătate de mască şi trebuie interzisă de poliţie, bombăneşte el împotriva naturii umane. Pe deasupra, ca semn al sexului pe faţă, este indecentă şi de aceea place femeilor..." (*Gânduri disparate, dispuse sistematic, despre felurite obiecte*, XIX: *metafizica frumosului în estetică*, § 233, nota I. *Opere*, trad. şi red. de I.I. Eichenwald, fasc. XIV, p. 766). Da. Aproape toţi sfinţii bărbaţi, majoritatea oamenilor mari, milioane de slujitori cinstiţi ai voinţei lui Dumnezeu au purtat barbă; au văzut în ele un semn de curaj, considerau că ar fi reprobabil s-o radă; în plus, mulţi dintre ei au luptat eficient pentru dreptul de a o purta, să-l amintim măcar pe slavofilii noştri (A.S. Homiakov, *Opere complete*, vol. VIII, *Scrisori*, Moscova, 1904, *Scrisoarea 15 către A.N. Popov*, p. 191; *Scrisoarea 2 către contesa A.D. Bludova*, p. 375); şi iată că unui intelectual, departe de o moralitate ireproşabilă, i-a rămas ca, în aversiunea sa faţă de sex, să ajungă la descoperirea că barba este indecentă şi să ceară intervenţia poliţiei a acestei instituţii întru totul intelectuale în spirit, pentru lupta cu barba!

539. Tertulian (ce-i drept, în operele perioadei montaniste) expune o opinie foarte originală despre trupul – chip al lui Dumnezeu. După părerea acestui autor, nu Mântuitorul a luat chipul existenţei umane, ci omul a fost *prefigurat* de Creator după chipul Fiului lui Dumnezeu, care urma să vină pe pământ. Chipul lui Dumnezeu este chipul lui Hristos, care i-a fost dăruit omului cu mulţi ani înainte de venirea lui Iisus Hristos sub acest chip: „*Et fecit Deus hominem, ad imaginem Dei fecit illum* (Gen. 1, 27). *Cur non suam, si unus qui faciebat, et non erat ad cujus faciebat? Erat autem ad cujus imaginem faciebat, ad Filii scilicet, qui homo futurus certior et verior, imaginem suam fecerat dici hominem qui tunc de limo formari habebat, imago veri et similitudo*" (Tertulian, *Adv. Praxeam*, 12, P.L., II, 168 A). «Să facem om», a zis Dumnezeu înainte de a-l face. Îl face, ca să zicem aşa, cu mâinile Sale din cauza prioritiţii omului, ca să nu fie pus pe picior de egalitate cu universul: toate fiinţele în general, în calitate de robi, sunt create printr-o singură poruncă, printr-un singur gest al puterii. Dimpotrivă, omul, în calitate de stăpân, este creat de Însuşi Dumnezeu... Ţine minte că totuşi ţărâna, propriu-zis, este chiar ceea ce se numeşte om: «Atunci, luând Domnul Dumnezeu ţărână din pământ, a făcut pe om» – *hominem autem merito carnem proprie dici*: «*Et finxit Deus hominem limum de terra*». El era deja om, deşi era

încă țărână. «Și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul» această țărână, «ființă vie. Apoi Domnul Dumnezeu a sădit o grădină în Eden, spre răsărit, și a pus acolo pe omul pe care-l zidise» (Facerea 2, 7-8). Astfel omul, fiind mai întâi țărână, s-a proslăvit ulterior în om deplin. La ce bun aceste adevăruri? Ca să vezi că toate bunurile predestinate și promise omului de Dumnezeu nu aparțin numai sufletului, ci și cărnii, dacă nu prin originea comună, atunci prin proprietatea numelui. Continui să mă îndrept spre țelul meu, nefiind totuși în stare să-i dau cărnii ceea ce i-a dăruit Ziditorul. Îmveșmântând-o în slavă, pe când țărâna, acest nimic, s-a aflat în mâinile divine, oricum ne-am imagina. Fără îndoială, ar fi fost fericită și dacă Dumnezeu numai ar fi atins-o. Cum? Oare Dumnezeu n-ar fi putut să-l facă pe om numai printr-o atingere, fără altceva? Dar era drept așa, pentru că se pregătea o mare minune când El s-a hotărât să lucreze atât de sârguincios cu această materie. Într-adevăr, de câte ori această carne a simțit atingerea mâinilor lui Dumnezeu, de câte ori a fost purtată, modelată, prelucrată de El, tot de-atâtea ori creștea în cinstire și în slavă. Imaginează-ți că Dumnezeu întreg, s-a ocupat de această creație. Mâinile Sale, mintea, acțiunea, înțelepciunea, providența și mai ales iubirea toată Ființa Sa o folosește aici. Pentru ce face așa ceva? Pentru că prin această țărână grosolană să-l prefigureze pe Hristos al Său. Cele ce când se va preface în om asemănător acestei țărâne se va preface în Cuvânt încarnat în om. Tatăl începe adresându-se Fiului Său cu aceste cuvinte: «Să facem om după chipul și asemănarea Noastră. Și a făcut Dumnezeu pe om» adică a făcut ceea ce e creat «după chipul lui Dumnezeu», adică după chipul lui Iisus Hristos. «a făcut» ... și deci țărâna, în care de atunci e înveșmântat chipul lui Iisus Hristos în viața Sa viitoare, nu a fost doar creația lui Dumnezeu, ci și chezășia lui Dumnezeu. Atunci de ce, pentru batjocorirea cărnii, pământul ne este prezentat drept un element grosolan și demn de dispreț, când dacă altă substanță ar fi fost potrivită pentru crearea omului, ar trebui să nu pierdem niciodată din vedere valoarea artistului care, alegând această materie, ar considera o demnă pentru operă sau ar face o să fie, numai atingând-o" etc. (Tertulian, *Despre învierea trupului*, 6, P.L. II, 802 B - 803 A. v. În general toată această lucrare, trad. Karneev, *Operele lui Tertulian*, Sankt Petersburg, 1850, partea a III-a, pp. 63-65). La Tertulian, sentimentul sfințeniei trupului este cu atât mai demn de toată atenția, cu cât creația lui Tertulian e construită tocmai pe extrema severitate față de trup. Această alianță a excesului ascetismului montanist, păzirea și căutarea plenitudinii spiritualității și profunda venerație față de trup sunt foarte caracteristice, dar, așa cum am încercat să demonstrăm în prezenta lucrare, nu sunt câtuși de puțin neașteptate. „Începe să iubești carnea, îndeamnă Tertulian, căci are drept Creator un Artist excepțional: *incipiat jam tibi caro placere, cujus artifex tantus est*" (ib., 5, col. 801 B). Însă pentru el, a iubi carnea nu înseamnă deloc a-i încuraja slăbiciunile, dimpotrivă, înseamnă a pretinde curăția cărnii, neprihănirea acestui chip al lui Dumnezeu, a acestui vas al Duhului Său. Țărâna este slăvită prin faptul că mâinile lui Dumnezeu s-au atins de ea. Iar carnea este și mai slăvită datorită suflării lui Dumnezeu, prin intermediul căreia ea a cedat elementele grosolane ale țărânii și a căpătat demnitatea sufletului. Tu nu ești mai mărinimos decât Dumnezeu. Dacă în teci tu o ramă în fier și chiar în argint, ori pui pietrele prețioase ale Sciției sau Indiei și perlele strălucitoare ale Mării Negre, dacă dimpotrivă le împodobești cu aur pur de cea mai bună lucrătură, dacă pentru vinurile și mireasmele cele mai bune pregătești vase corespunzătoare calitativ, dacă săbiile excelente le îmbraci în teci foarte bune, cum să-ți imaginezi că Dumnezeu a introdus într-un vas demn de dispreț umbra sufletului Său, suflarea Duhului Său, chipul Cuvântului lui Său: *umbram animae suae, spiritus sui auram, oris sui operam*, și le-a condamnat la surghiun într-un loc abject?" (ib., col. 806 A). În teologia posterioară nu există o înțelegere stabilă cu privire la conținutul chipului lui Dumnezeu în om. În lucrarea [Filaret, mitropolitul Moscovei] *Note directoare pentru înțelegerea Cărții Facerii*..., partea I, ed. a 2-a, Sankt Petersburg, 1819, pp. 34-38, sunt enumerate diverse interpretări ale acestei teme, dar fără alegerea decisivă sau respingerea uneia sau alteia dintre ele, recunoscându-se astfel imprecizia esențiale a acestei probleme a discursului biblic. Încheiere: arhiepiscopul Kereoovlin ... se exprimă în favoarea înțelegerii chipului lui Dumnezeu în raport cu omul *întreg*. „Părerile despre chipul lui Dumnezeu sunt diferite, spune el, unii îl extind asupra *sufletului și trupului*, iar alții îl limitează doar la *duh* sau *suflet*. *Dar părerea celor dintâi este*

mai justă: întregul om a fost chipul lui Dumnezeu și nu doar o parte din el, sufletul. Dar cum s-a putut reflecta în trup chipul Ființei Incorporale? Pentru noi este ciudat, deoarece ne imaginăm trupul excesiv de grosolan. Dar ce este el în realitate, dacă este diferit sau nu de duh, asta n-o știm. Ce-ar fi dacă este în esența sa identic cu duhul? În acest caz, toată logica dispare. Putem crede că anume așa este, căci este mult mai bine să concepem esența umană alcătuită dintr-un singur lucru și nu din două eterogene" (Despre om, /v. nota 126/, p. 85). O idee interesantă despre această temă este conținută în *Jurnalul* părintelui Ioan de Kronstadt și în *Cartea vieții mele* a ep. Porfirie Uspenski.

540. Fericitul Augustin, *De Gen. contra Manich.*, I, 17, P.L. XXXIV, 186.

541. Dintre autorii mai noi, acest punct de vedere asupra monahismului este susținut destul de insistent de ep. Ignatie Briancianinov. Dar astfel devine incontestabil de clar că monahismul pretinde condiții de viață total deosebite și este cu totul în *afara lumii*, așa încât îngerul în trup nu se poate amesteca nici în treburile politice, nici chiar în cele ale Bisericii, cum s-a stipulat în cea de-a patra regulă a celui de-al IV-lea Sinod ecumenic de la Calcedon.

542. Origen, *Despre principii*, I, 7, § 5, P.G. XI, 175I-177B. Trebuie să spunem de altfel că problema auto-castrării lui Origen este deosebit de obscură. În orice caz, până și Sf. Epifanie al Ciprului, care nu și ascunde adversitatea față de Origen, relatează acest lucru în expresii foarte vagi. „Despre asta Origen povestește că a unelti ceva împotriva trupului său. Unii spun ca s-ar fi castrat, ca să nu-l tulbure senzualitatea, să nu-l aprindă și să nu-l mistuie mișcările carnale; alții însă nu spun așa, ci susțin că s-a gândit să pună pe științele mădulare o doctorie care să le usuce. Alții nu cred și să pretindă și altceva în privința lui, de pildă, că ar fi găsit o iarbă ce stimulează memoria. Noi nu prea credem povestirile neobișnuite despre el, totuși nu am omis să le relatăm" (Epifanie al Ciprului, *Despre Origen*, a 44-a sau, în clasamentul general, a 62-a erezie, cap. 3. *Opere*, Moscova, 1872, partea a III-a, p. 84). Relatarea ne face, fără voie, să credem că toate aceste zvonuri despre Origen sunt bârfe asemenea celor care i-au înconjurat pe sfinții Atanasie cel Mare, Ioan Hrisostom etc., de care nu a fost scutit nici unul dintre oamenii eminenți. Drept fapt stabilit trebuie să considerăm doar excepționala productivitate intelectuală a lui Origen și, în legătură sigură cu aceasta, totala sa abstinență. Însă de la Origen avem într-adevăr o boare de „castrat", cum li se întâmplă tuturor sufletelor cu o structură raționalistă.

543. *Cf. Imnul Soarelui* al lui Francisc d'Assisi și el acest riguros ... P. Sabatier, *Viața lui Francisc d'Assisi*, trad. din fr., Moscova, 1895, pp. 313-314, 336-339, textul italian original la pp. 311-312.

544. V.A. Turner, *Unele vieți ale sfinților din Abisinia* (*Cronici bizantine*, vol. XIII, fasc. 2, 1906). Viața lui Iefkereu Egzie se află în colecția de manuscrise a Bibliotecii Naționale din Paris (marea colecție d'Abbadie, N° 56) și este tradusă în rusește în lucrarea citată.

545. Astfel, cuvioșii Serghie de Radonej (sec. al XIV-lea) și Serafim din Sarov (sec. al XIX-lea) au primit vizita ursului. Pahomie Egipteanul (sec. al IV-lea) și Sf. Teodora au trecut Nilul călare pe un crocodil, pe ei păsările i-au hrănit corbii, leii etc. Însuși Domnul a fost în pustie „cu fiarele" (Marcu 1, 13). Cf. Sarea pământului (v. nota 568). *Cf.* în viața lui Francisc d'Assisi povestirea despre masa luată împreună cu Clara, când toți munții au fost îmbrățișați de focul dragostei duhovnicești și s-au săturat cu aceasta (*Floricelele /Fioretti/* ale lui Francisc d'Assisi, cap. XV, trad. din ital. de O.S. Calea, ... 1904, ... pp. 123-124 și trad. lui A.P. Pecikovski, Moscova, 1913, pp. 46-49).

546. Herma, *Păstorul*, Viziunea I, 1, 1-8, 2, 1-4, Funk, *Apost. Väter*, SS. 144-146.

547. Ib.

548. Ib., Viziunea II, 2, 3, ib., S. 148.

549. *Cf. Fapte* 9, 15.

550 *Cf.* „Care ne-ai lăsat cinstitele tale moaşte precum un vas plin, din care se revarsă harul" (rugăciunea I pentru cuv. Serghie de Radonej)

551. O lectură, chiar fugitivă, a corespondenţei lui Ioan Hrisostom cu Olimpiada ne convinge că pe cei doi îi lega o dragoste spiritualizată, mult mai personală decât simpla relaţie morală dintre un episcop şi o diaconiţă. Desigur, acuzaţiile adversarilor lui Hrisostom de genul acelei că în timpul liturghiei a strigat „Mor, înnebunesc de dragoste" sunt absurde, dar corespondenţa citată explică ce anume a servit drept pretext calomniilor din partea duşmanilor. Suferinţele Olimpiadei în timpul exilului lui Hrisostom, grijile reciproce pentru sănătate şi rugăminţile de a avea grijă de sine, veştile despre bunăstare (ca să-l consoleze şi să-l încurajeze), rugăminţile de a-i scrie etc., toate acestea conţin toate nuanţele iubirii personale. Această intimitate apare deosebit de evident dacă efectuăm câteva calcule statistice. Astfel, în traducerea rusă a corespondenţei lui Hrisostom, cele 17 scrisori către Olimpiada ocupă 85 de pagini (= 3612 rânduri), iar o grupă de 17 scrisori către alte persoane ocupă în medie 11,9 pagini (= 515,7 rânduri). Şi asta incluzând intervalele goale de 4-6 rânduri. Scăzând intervalele goale, găsim că textul celor 17 scrisori către Olimpiada ocupă 3544 de rânduri, iar textul celor 17 scrisori către alte persoane ocupă în medie 444 de rânduri, adică, în medie, o scrisoare către Olimpiada conţine 208,5 rânduri, iar către alte persoane 26,1 rânduri. Prin urmare, o scrisoare către Olimpiada este, în medie, de 8 ori mai lungă decât scrisorile către alte persoane. Această cifră, 8, nu face decât să confirme *Viaţa* lui Ioan Hrisostom, unde se spune că Ioan „o iubea pe Olimpiada cu dragoste duhovnicească, aşa cum odinioară Sf. Ap. Pavel o iubea pe Persida, despre care scria: «Îmbrăţişaţi pe iubita Persida, care mult s-a ostenit în Domnul» (*Romani* 16, 12). Iar Olimpiada cea sfântă nu a făcut mai puţin decât Persida. Când, nevinovat fiind, Ioan a fost gonit din scaunul său, cuvioasa Olimpiada a plâns mult împreună cu celelalte cinstite diaconiţe".

552. Încă nu s-a acordat suficientă atenţie meliniei multor stareţi duhovniceşti care, ajunşi la apogeul nevoinţei şi mortificării patimilor, au construit mănăstiri pentru călugăriţe. Pentru explicarea celor spuse e de ajuns să-i pomenim pe cuviosul Serafim şi pe stareţii Ambrozie de la Optina şi Barnaba de la Ghetsimani.

553. D.S. Merejkovski, *Ultimul sfânt* (în *Nu pacea, ci sabia*, Sankt-Petersburg, 1908).

554. Ioan Scărarul, *Scara*, 15, 61 (în trad. rusă); P.G. LXXXVIII, 893 C — 894 A; *Grad.* XV, 34.

555. *Ib.*, 15, 62; P.G. 893 A; *Grad.* XV, 34.

556. Scolia 33 la Cuvântul 15 al *Scării*, *ib.*, col. 916 C.

557. Dimitrie al Rostovului, *Vieţile sfinţilor*, luna oct., ziua 8 (— Lippomanus, *Acta sanct.* V, 5, p. 225).

558. Nu are importanţă dacă se va numi Brahman, Nirvana, Ensoph, Tao, Binele (la Tolstoi) etc.

559. V. *Viaţa* sa (19 iun.).

560. Macarie cel Mare, *Omilia* XVII, 18, 7, 10; P.G. XXXIV, 640 A — 641 A.

561. Preot I. Cetverikin, *Informaţii despre corespondenţa lui Isaac Sirul* (*Operele Sfântului Isaac Sirul*, ed. a 3-a, Serghiev Posad, 1911).

562. Isaac Sirul, *Cuvântul* 48 în trad. rusă; 81 în ed. Theot., pp. 451-453.

563. *Ib.*, *ca.* 454-455.

564. Ep. Teofan Zăvorâtul. *Cf.* „Ca fiinţe sensibile, noi trebuie să recepţăm prin simţuri impresiile ce ne parvin de la lucrurile sensibile şi, prin frumuseţea lor, să ne ridicăm până la contemplarea creatorului lor" (Nichita Stithatul, *Sute a treia gnostică*, 72, *Filocalia* /v. nota 137/, pp. 155-156).

565. *Povestirile sincere ale unui pelerin* (v. nota 134), povestirea IV, p. 93.

566. Pavel Florenski, *Despre superstiţie şi miracol* (*Cuvânt nou*, 1903, № 8). Despre miracol se vorbeşte ca despre percepţia elementului divin al făpturii; precizez că articolul a fost remaniat de redacţie în spirit kantian şi de aceea nu pot accepta unele idei introduse în el.

567. L. Belski, *Cum se roagă Domnului făptura pământească* (*povestirile unui călător*), *Izvorul*, 1897, t. II, pp. 900-913.

XI. Scrisoarea a X-a. *Sofia*

568. O reprezentare concretă a acestei duble frumuseţi spirituale: *Sarea pământului, adică descrierea vieţii ieromonahului său, fostul stareţ al Schitului Ghetsimani, culeasă şi scrisă de nevrednicul său fiu duhovnicesc Pavel Florenski*, Serghiev Posad, 1909 (— *Creştinul*, 1908, № 10-12 şi 1909, № 1 şi 5). — Spiritualizarea este cultura frumuseţii făpturii; frumuseţea se apropie de această limită pe măsură ce trece de la periferia fenomenală a fiinţei spre rădăcina ei numenală, deci în funcţie de pătrunderea ei în lumea divină: frumuseţea provine de la împărtăşirea celor de jos cu cele de sus. Independentă este doar frumuseţea celor de sus. Se poate alcătui o scară descendentă a treptelor frumuseţii: *Frumuseţea în Sine sau Mărgăritarul* > *Pneumatofor* > *duhovnicesc* > *sublim* > *frumos* > *drăguţ* > *simpatic* > *frumuşel* > *acceptabil* … etc.

569. Termen introdus de N.V. Bugaev în articolele sale: „Geometria valorilor arbitrare" şi „Geometria discontinuă".

570. În acest exemplu n-am ţinut *dinadins* cont de posibilitatea reală sau fictivă de modificare a formei speciale de percepţie, cum este ea indicată de cercetările lui C.H. Hinton: *The New Era of Thought* şi *The Fourth Dimension* (v. un expozeu la P.D. Uspenski, *A patra dimensiune*, Sankt-Petersburg, 1909; *Tertium Organum*, Sankt-Petersburg, 1911).

571. Lui Kant îi revine meritul de a fi demonstrat că „unitatea apercepţiei" nu este un simplu dat, ci o unitate sintetică, deci care poate fi stabilită. Integritatea persoanei empirice este şi ea o integritate vie, elaborată prin „arta artelor" şi nu dată pur şi simplu. Dar unitatea apercepţiei este, dintr-un alt punct de vedere, unitatea întregii lumi. Integritatea persoanei este integritatea întregii făpturi. Dar şi această experienţă şi această făptură sunt concepute ca fiind ceva organizat, ca un singur organism. Aici gnoseologia şi metafizica sunt foarte aproape de doctrina despre Biserică a lui Pavlov văzută ca organism întreg, în care fiecare persoană distinctă este membru.

572. Cuvântul σοφία, deşi se traduce şi în *înţelepciune* sau *preaînţelepciune*, nu înseamnă deloc o *simplă* percepţie pasivă a datului, nu înseamnă câtuşi de puţin ceea ce înţelegem noi prin *raţiune*, *cunoaştere*, *ştiinţă* etc. Cuvântul conţine o trimitere foarte precisă la creaţie. Prellwitz (v. nota 18), SS. 294-295, la artă, la opera creatoare, aşa că, traducând numele Σοφία în limba modernă, ar trebui să spunem: Creatoarea, Ziditoarea, Artista etc. Etimonul cuvintelor σοφία, σοφός, ca şi echivalentul său sanscrit *dhrabhis*, se explică printr-o formă foarte arhaică, şi anume τFοφός, care provine din rădăcina *dhvabh*, *dhvab*, înseamnă *passend machen*, a ajusta, a adapta şi de aceea, la origine, σοφός = τFοφός = *faber*, *artifex*, *maestru* (Prellwitz, *ib.*). La Homer şi Hesiod, σοφία şi alte derivate de la aceeaşi rădăcină sunt întrebuinţate cu sensul de cunoaştere tehnică, desemnând deci capacitatea de a transpune în practică un proiect. Astfel, citim la Homer: „Aşa cum frânghia îndreaptă o bârnă de corabie dacă o mânuiesc mâinile unui dulgher priceput, care şi a studiat înţelepciunea, cu sfinţirea sfintei Atena, la fel de-a-ntregul oastei părea intinsă aripa bătăliei dârză": ἀλλ᾽ ὥς τε στάθμη δόρυ νήιον ἐξιθύνει τέκτονος ἐν παλάμῃσι δαήμονος, ὅς ῥά τε πάσης εὖ εἰδῇ σοφίης ὑποθημοσύνῃσιν Ἀθήνης (*Iliada* lui Homer, trad. de I.M. Minski, Moscova, 1896, XV, 410-413; *Homerici Carmina*, Edit. Academiei de Ştiinţe, vol. I, Ilias pars post., XV, 410-413, Berolini, 1873, p. 73). — Ebraicul חכמה, *hokmah* sau *hakmah*, este un cuvânt compus din rădăcina חכם, care are în toate limbile semitice

acelaşi sens „a fi raţional, înţelept", la origine „a fi puternic cu mintea", de aici, hakām – înţelept. „Dacă în unele pasaje (din Biblie) înţelepciunea este descrisă ca o stare accesibilă oamenilor, în altele, ea îi este atribuită numai lui Dumnezeu, singurul ce posedă din veşnicie. Dezlegarea acestei dualităţi trebuie căutată în învăţătura Bibliei despre sufletul omenesc ca suflare a Dumnezeu (Facerea 2, 7, cf. Ecclesiastul 12, 7). Însuşirea divină a înţelepciunii, ca şi cunoaşterea absolută, este veşnică, incomensurabilă, dar întrucât omul este chipul lui Dumnezeu, atunci şi el, în anumite împrejurări, poate primi de la Domnul acest dar ceresc..." În unele pasaje „înţelepciunea este personificată, parcă i se atribuie o putere de acţiune autonomă, dar dependentă totuşi de Dumnezeu", adică avem „personificarea înţelepciunii ca forţă creatoare şi providenţială a lui Dumnezeu" (Prot. A.P. Rojdestvenski, Cartea înţelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah, Sankt-Petersburg, 1911, pp. 2-3). – Învăţătura veterotestamentară despre Sofia este studiată de către Bertheimer, Der Begriff d. Weisheit in den Hagiographen des Alten Testaments, Inaug. Dissert., Nordhausen, 1895, cu unele indicaţii bibliografice la § 58. – Vl. Soloviov, Rusia şi Biserica Universală (v. nota 5), cartea a III-a, pp. 303-451, mai ales cap. III-V, pp. 325-353. „Cât de justă este, în toate limbile, distincţia dintre înţelepciune şi raţiune! Adevărata înţelepciune constă în a recunoaşte raţiunii dreptul în teorie şi a avea tăria mai puţină încredere în ea în practică. Iar din această contradicţie rezultă că rolul incontestabil nu aparţine laturii intelectuale, ci morale, în care nu există nici o contradicţie, deoarece regulile „nu fi credul" ... „nu lua mai mult decât trebuie" ... sunt la fel de bune şi în teorie, şi în practică" (Vl.S. Soloviov, Scrisoarea a IX-a către A.A. Fet, 21 august – 6 septembrie 1888, Scrisorile lui Vl. Soloviov, vol. III, sub red. lui E.L. Radlov, Sankt-Petersburg, 1911, p. 118).

573 Noţiunea patristică, proprie mai ales lui Grigorie de Nyssa, despre „esenţa unică a fiinţei" este explicată de către Antonie (Hrapoviţki), arhiepiscopul Volîniei, în Ideea morală a dogmei bisericeşti (Opere complete, vol. II, ed. a 2-a, Sankt-Petersburg, 1911). – V.A. Troiţki, Treimea Dumnezeiri şi unitatea omenirii, Moscova, 1912 (= Glasul Bisericii, 1912, Nº 10). Această doctrină stă la baza lucrării lui S.N. Bulgakov, Filosofia economiei, vol. I, Moscova, 1912, a doctrinei despre Biserică a lui Vl. Soloviov etc. Întreaga istorie a căderii în păcat, a iconomiei, a ispăşirii şi a mântuirii, doctrina tainelor etc. primesc în lumina acestei noţiuni, un sens real; în afara ei, acestea rămân nişte forme goale.

574 Cf. nota 332. Această doctrină a fost exprimată deosebit de clar în filozofia medievală. Stöckl (v. nota 332), Istoria şi sistemul filozofiei medievale, trad. de N. Strelkov şi I.E., sub red. lui I.V. Popov, Moscova, 1912. – G. Eucken, Istoria şi sistemul concepţiei medievale despre lume, trad. din germ. de V.N. Lini, Sankt-Petersburg, 1907. – Ch. Jourdain, La philos. de saint Thomas d'Aquin, Paris, 1858. – J.H. Loewe, Der Kampf zwischen dem Realismus u. Nominalismus im Mittelalter, Praga, 1876 (= Abh. d. k. böhm. Ges. d. Wiss., VI F., 8 Bd.). – W. Windelband, Istoria filozofiei, trad. din germ. de P. Rudin, Sankt-Petersburg, 1898, pp. 241-323. Această idee a fost exprimată şi de moderni: S.S. Glagolev, Despre problemele logicii, Harkov, 1910, pp. 215-221.

575 Cf. pp. 127-134.

576 Ep. Teofan (Zăvorâtul), Comentariu la Epistola I către Corinteni, VIII, 3, p. 266. De altfel, cf. p. 63 şi nota 73.

577 Neobservate de sistemele noastre teologice şi ignorate (de către V.I. Nesmelov) sunt cuvintele din Înţelepciunea lui Solomon: „Dumnezeu a zidit pe om spre nestricăciune şi l-a făcut după chipul fiinţei Sale" (2, 23). Astfel, nu numai raţionalitatea şi cerinţele noastre morale reprezintă o imagine redusă a lui Dumnezeu, ci şi veşnicia, adică însuşirea existenţei necondiţionate s-a reflectat în persoana umană (Antonie, arhiep. Volîniei, Noua încercare de doctrină despre cunoaşterea lui Dumnezeu, Opere complete, Kazan, 1900, vol. III, p. 427). „Cum se manifestă eternul în timp (şi fără îndoială că el se manifestă)? Ca să te apropii acest lucru de conştiinţa şi să suprimi toate contradicţiile trebuie să te obişnuieşti să gândeşti fracţionat şi să-ţi imaginezi timpul în integralitatea lui, atunci el, chiar dacă nu este egal cu eternitatea, va fi o imagine a ei, adică timpul care un reflex mişcător al eternităţii în spaţiu. De aceea nu e de mirare că eternitatea se manifestă în timp" (Inochentie, Despre Dumnezeu în general /v. nota 126/, p. 273).

578 Bertr. Russell, L'idée d'ordre et la position absolue dans l'espace et le temps (Bibl. du Congr. Intern. de Philos., Paris, 1901, t. III, pp. 241-277). „Il faut d'abord distinguer parmi les séries celles qui sont des positions et celles qui ont des positions. Les nombres entiers, les quantités, les instants (s'il y en a) sont des positions; les collections, les grandeurs particulières, les événements ont des positions" (ib., p. 242).

579 Cu alte cuvinte, „timpul" se raportează la „Timp" precum, în general, tipul de ordine Ordnungstypus al lui Cantor la „mulţime". Iar timpul este un tip de ordine a Timpului. – Despre tipurile de ordine v. notele 2, 846, 857, 858.

580 Origen, Despre principii, III, 5, 3; P.G. XI, 327 sq.

581 V. nota 351.

582. Grigorie Teologul, Cuvântul IV, Despre lume (trad. rusă, vol. IV, p. 229).

583 Ib., p. 230.

584 Clement Alexandrinul, Îndemn către elini, I, trad. de Korsunski, p. 64.

585 Pieirea Sodomei şi Gomorei, pieirea Atlantidei, evenimentele din Martinica şi Mexic etc. – iată câteva exemple de felul cum pământul se scutură de hulitori şi vrăjmaşii lui Dumnezeu.

586 Aceste probleme şi cele conexe sunt examinate minuţios în P. Florenski, Ideea de Biserică (1906, manuscris), mai ales cap. 5, § III–V şi Sohm, Kirchenrecht, Bd. I, Kap. 1, § 4, SS. 36-38. – Rud. Sohm, Organizarea bisericească în primele veacuri ale creştinismului, trad. de A. Petrovski şi P. Florenski, pp. 64-66. – Smirnov, Părintele duhovnicesc (v. nota 533), mai ales pp. 165-171. – V.A. Troiţki, Studiu asupra istoriei dogmei despre Biserică, Serghiev Posad, 1912, v. la index „puterea cheilor", „harismaticii" etc. Cu unele rezerve, această atitudine este caracteristică pentru Biserica Răsăriteană, în timp ce concepţia juridică a spovedaniei a apărut în Occident şi numai acolo şi-a căpătat deplina sa putere. Această părere despre spovedanie este exprimată net de către Simeon Noul Teolog.

587 Scrisorile lui Vl. Soloviov (v. nota 572), vol. II (= Mesagerul Europei, 1908, cartea 1, p. 212).

588 Acest manuscris nu este datat, dar hârtia are în filigran anul 1812. „După cum constată un filolog care a studiat manuscrisele lui M.M. Speranski, filigranele hârtiei coincid de obicei destul de exact cu anul real al scrierii, rămânând în urma doar cu vreun an sau doi" (A.V. Elcianinov, Misticul lui M.M. Speranski. – Cuvântul teologic, 1906, Nº 1, p. 99).

589 Iată aprobări ale misticii lui M.M. Speranski: „El descrie opera vieţii duhovniceşti şi încă foarte sănătos" (Ep. Teofan, Scrisori despre viaţa duhovnicească, ed. a 4-a, Moscova, 1903, pp. 7-8, 10). „A fost omul care a dezvoltat în sine o viaţă creştină completă" (ib., p. 10) etc. „Dar întrucât aceste opinii se bazează pe cele zece scrisori ale lui Speranski publicate în Arhiva Rusă din anul 1870, ele nu pot fi considerate decât pripite şi insuficient întemeiate" (Elcianinov, op. cit., pp. 109-110).

590 Prin „de la întemeierea lumii" în fragmentul citat se redă expresia „ἀπὸ καταβολῆς". În traducerea slavonă „de la zidire", în cea germană a lui Luther „von Anbeginn", în cea engleză „from the foundation", în italiană „della fondazione", în cea franceză a lui Osterwald „dès la création", în cea latină a lui Bèze găsim o redare originală „a jacto mundi fundamento". Cuvântul καταβολή se explică cu adevărat prin sinonimele „τὸ καταβάλλειν, κατάθεσις. Πληρωμή [...] χεῖρος. θεμέλιωμα, ἐναρξις, ἀρχή, καταγωγή" etc. Ἐκ sau ἀπὸ καταβολῆς înseamnă „ἀπὸ κ[...]ουργῆς, ἀπὸ θεμελίου, ἐξ ἀρχῆς, ἀπὸ [...] ἀρχῆς" (Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης συνταχθὲν μὲν ὑπὸ Σκαρλάτου τοῦ Βυζαντίου, ἐκδοθὲν δὲ ὑπὸ Ἀνδρέου [...], ἐν Ἀθήναις, 1852, σ. 666). Dar contrar concordanţei traducătorilor, Origen afirmă despre cuvântul „constructio", adică zidire sau creare, prin care încă din vremea sa se desemna actul de constituire a acestei

lumii, că este traducerea greșită a termenului grecesc καταβολή. După părerea lui Origen, καταβολή ar fi trebuit redat mai degrabă prin „prăvălire" sau „răsturnare în jos", decît prin „zidire" sau „creare". Fiindcă prin καταβολή se arată coborîrea în general a tuturor ființelor din starea superioară în cea inferioară: „Per καταβολήν a superioribus ad inferiora videtur indicari deductio..." (Origen, *Despre principii* III, 5, 4, P.G. XI, 329-328) și „καταβολή, quod Latine improprie translatum constitutionem mundi dixerunt, καταβολή vero in graeco magis deiicere significat, id est deorsum jacere..." (ib., 328). Această traducere ar fi în orice caz echivalentul etimologic exact al lui κατα-βάλλω, adică „arunc de sus în jos".

591. O încercare de sinteză artistico-religioasă a acestor idei despre Împărăția lui Dumnezeu ca suprarealitate preexistentă lumii o reprezintă cuvîntul pastal. P. Florenski, *Stîlpul vieții*, Serghiev Posad, 1907 (= *Creștinul*, 1907, Nº 4). V. și A. Buharev, *Cercetări privind valoarea, integritatea și originea cărții a IV-a a Ezdrei*, Moscova, 1864.

592. Pentru diferite interpretări ale expresiei evanghelice „Împărăția lui Dumnezeu" v. N. Gorodeuski, *Doctrina neotestamentară a Împărăției lui Dumnezeu în teologia occidentală modernă* (*Lecturi la Asociația amatorilor de învățămînt duhovnicesc*, anul 31, 1894, 2, pp. 747-814). – Prot. P. I. Svetlov, *Ideea de Împărăție a lui Dumnezeu și importanța ei pentru concepția creștină despre lume*, Lavra Sf. Treime de la Serghiev Posad, 1906. – M. M. Tareev, *Fundamentele creștinismului*, Serghiev Posad, 1908, vol. 2. – Schmoller, *Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften Neues Testaments*, 1891. – Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1892. – Issel, *Die Lehre vom Reiche Gottes im Neuen Test.*, 1891. – J. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, Lausanne, 1893-1894. – Bern. Weiss, *Lehrbuch d. Bibl. Theol. des Neuen Test.*, Berlin, 1868. – J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutest. Theol.*, Freiburg i/B. und Leipzig, 1897. – G. B. Stevens, *The Theology of the New Test.*, Edinburgh, 1901. – J. M. King, *The Theology of Christ's Teaching*, London, 1902. – În problema apocalipsei iudaice: Prot. Al. Smirnov, *Așteptările mesianice și credințele iudeilor în preajma timpurilor lui Iisus Hristos*, Kazan, 1889. – Contele S. N. Trubețkoi, *Doctrina Logosului*, vol. I, Moscova, 1900 (= *Opere*, vol. IV). – N. N. Glubokovski, *Buna Vestire a Sf. Apostol Pavel*, cartea I, Sankt-Petersburg, 1905, tratatul II. – Tareev, *op. cit.* – S. N. Bulgakov, *Apocaliptica și socialismul*, în *Două cetăți*, vol. II (v. nota 368) (= *Gîndirea rusă*, 1910, cartea 6-7). – F. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund d. Talmud und verwandter Schriften*, hrsg. von Fr. Delitzsch u. Schnedermann, 2-te Aufl., Leipzig, 1897.

593. X. S. Funk (v. nota 137), S. 6.

594. Ib., S. XX. Cf. I. Popov, *Rezumatul prelegerilor de patrologie*, 1911-1912, Moscova, p. 13.

595. *A doua Epistolă a lui Clement către Corinteni*, 14. Funk, ib., SS. 75-76.

596. Th. Zahn, *Der Hirt des Hermas*, Gotha, 1868. Alți cercetători consideră că monumentul datează din anul 140. Cf. Funk, ib., S. XXXII. – Popov (v. nota 594), pp. 19-20.

597. Herma, *Păstorul*, IX, 1, 1. Funk, ib., S. 211.

598. Viziunea III, 18, 3-5, SS. 150-159.

599. Viziunea II, 8, 1, S. 149.

600. Viziunea I, 1, 6, S. 144.

601. Viziunea III, 11, 2-3, S. 125. – Despre noțiunile de „Biserică mistică" și „Biserică istorică" și despre neîntemeiata separare a acestora la protestanți și la oamenii „fără conștiință religioasă", v. Eu, *Biserica istorică* (v. nota 17), pp. 321-328. – Despre afirmarea (chiar excesiv de catolizantă) a elementului vizibil în Biserică pe baza cuvîntului siriac עדתא edta (etta, edta), corespunzător ebraicului עדה edah, pe care l-a întrebuințat probabil Mîntuitorul, v. V. V. Bolotov, *Curs* (v. nota 241), I. *Introducere în istoria Bisericii*, Sankt-Petersburg, 1907, I, 2, pp. 10-13.

602. Primul canon al Sinodului al VI-lea ecumenic (sau, mai precis, local, pentru că, după mărturia lui Aristin, nici al V-lea și nici al VI-lea Sinod n-au promulgat canoane)

arată foarte clar că au fost condamnate persoanele care „σωμάτων τινῶν καὶ ψυχῶν ἡμῖν περιόδους καὶ ἀλλοιώσεις ἀναπεμπάσαντας ταῖς τοῦ νοῦ παραφοραῖς τε καὶ ἀνειρώξεις" sau după traducerea slavonă „trecerea și transformarea unor trupuri și suflete, scoase din nou la iveală de visările unui creier bolnav" (*Canoanele* /v. nota 525/, p. 439). Cu alte cuvinte, nu este condamnată doctrina ființei supratemporale a persoanei, ci aceea a metempsihozei și metensomatozei. Această idee condamnată, a preexistenței sufletului în timp, fără îndoială, nu este de origine creștină și este exprimată cel mai clar în India. V. Miloslavski, *Vechea concepție păgînă despre peregrinările și transmigrările sufletelor*, Kazan, 1875. – V. A. Kojevnikov, *Povestirile despre reîncarnările lui Gautama Buddha*, în *Curierul teologic*, 1912, nov. și dec.; remarcabil prin erudiție și profunzime este capitolul din studiul *Budismul în comparație cu creștinismul*, partea a II-a. – F. Lapidowicz, *Wesen u. Urspr. d. Lehre vond. Präexistenz d. Seele... in d. griech. Philos.; De doctrinae de animarum praeexistentiam initiam...*, Lipsiae, 1898. În ambele cărți este dată bibliografia împotriva expresiei autorului cărții *Înțelepciunea lui Solomon*: „Am fost copil bun și am avut parte de un suflet fără răutate. Sau mai vîrtos, așa bun cum eram, am venit într-un trup neîntinat" (*Înțelepciunea lui Solomon* 8, 19-20), care, fără îndoială, afirmă ideea preexistenței sufletului. În ce sens? V. N. N. Glubokovski (nota 592), III, 2, pp. 478 sq., cu o bibliografie.

603. De aceea teologia iudaică vorbea despre valorile spirituale superioare ca preexistente lumii sau chiar veșnice. Șase lucruri premerg creației lumii, printre ele sînt lucruri care au fost create efectiv și altele despre care s-a decis numai creația. Thora și Tronul Stăpînului au fost create efectiv (*Bereshit Rabba* 1. Weber /v. nota 596/, S. 16). (Remarcăm între altele că această idee a preexistenței Tronului Stăpînului s-a reflectat cumva și în iconografia creștină, creînd aici un subiect destul de răspîndit și de enigmatic: pregătirea tronului, care, de altfel, este inclus în compoziția icoanei Sf. Sofia. V. p. 237 supra.) În alte tratate talmudice, și anume în *Pesahim* 54 a, *Nedarim* 39 b, *Yalkut Shimoni* și *Bereshit Rabba* 20, se indică un număr mai mare de asemenea lucruri, și anume șapte: Thora, Pocăința, Grădina Edenului, Gheena, Tronul Stăpînului, Sanctuarul și Mesia. După *Bereshit Rabba*, Thora și Tronul Stăpînului sînt recunoscute ca fiind într-adevăr create înaintea timpului, iar Părinții, adică protopărinții lui Israel, Sanctuarul și Numele lui Mesia, ca preexistenți lumii în gîndirea lui Dumnezeu (Weber, S. 198). În unele locuri sînt admise ca preexistente și sufletele (ib., SS. 212-225). Dintre aceste doctrine mai importantă și mai influentă este cea a preexistenței Thorei, foarte apropiată de doctrina Înțelepciunii supramundane a lui Dumnezeu. Thora este reflexul Fiului lui Dumnezeu, există etern și este numită „fiica lui Dumnezeu" (de exemplu, în *Vaikr. Rabba* 20, v. amănunte la Weber, SS. 14-18); ea nu este numai legea lumii, ci și a existenței lui Dumnezeu, așa încît Dumnezeu se creează pe Sine Însuși prin Thora (ib., S. 17). Prin ea este creată lumea și în ea se află planul creației lumii, așa că scopul lumii este realizarea acestui plan. În legătură cu această ontologie se află cel mai decis sionocentrism ontologic al teologiei iudaice. Locul sfînt este privit aici ca punctul central și de plecare al creației în raport cu care restul rămîne la periferia ontologică. După *Ioma* 54 b, lumea este creată din Sion. Sionul este centrul creației, iar Templul (în *Pesikta* 25 b) este numit inima lumii. Pămîntul lui Israel este primul pămînt creat și înglobează în sine tot ce se află dispersat în restul creației, se spune în *Sifre* 76 b etc. La fel și limba lui Israel are primatul ontologic față de celelalte. Cuvîntul creator a fost rostit în limba sfîntă, limba Sionului, atestă *Bereshit Rabba* 18, 31 și *Yalkut Shimoni* 52. Însuși timpul creației se află în legătură cu istoria apariției poporului sfînt. Rabbi Eliezer spune, după *Rosh Hashana* 10 b, că lumea a fost creată în luna tishri, pentru că în tishri s-au născut și au murit protopărinții, iar Rabbi Iosua (ib., 11 a) credea că creația s-a produs în luna nisan, pentru că în nisan s-au născut și au murit protopărinții. Alte autorități ale iudaismului se exprimau altfel, dar caracterul argumentării lor este identic (Weber, SS. 198-199). Poate ca opinia că „Adam vorbea limba siriacă" este legată de acest sionocentrism (*Genealogia de la facerea lumii*, articol dintr-un manuscris al Mănăstirii atonite Ivir cu episcopul Porfirie Uspenski, *Prima călătorie la mănăstirile și schiturile de la Muntele Athos*, partea I, secț. 2, Kiev, 1877, p. 204; cf. Vasile cel Mare, *Cuvîntări* II, 6, P.G. XXIX, 44 B: limba siriacă este foarte expresivă și se potrivește mai ales pentru înțelegerea Sfintelor Scripturi). – Primul

apologeți creștini vorbeau aceeași limbă filozofică a timpului lor. În conștiința lor vechimea era elementul superiorității ce să aleem sa al nobleței ontologice și tocmai de aceea, când li se reproșa că „există doar de ieri", răspundeau: „Noi suntem un popor nou decât în aparență; noi am existat tainic de la început și am precedat toate popoarele, noi suntem primul popor al lui Dumnezeu". El raportează le cinci tezele principale ale înțelegerii indeocentriste a istoriei; acestea sunt: 1) poporul nostru este mai vechi decât lumea; 2) lumea este creată pentru noi; 3) datorită nouă continuă ea să existe; 4) totul în lume, începutul, mijlocul și sfârșitul, ne este dezvăluit și ne este clar; 5) noi vom participa la judecata asupra lumii și ne vom bucura de fericirea veșnică. Aceste convingeri sunt răspândite în diferite izvoare creștine vechi, apărute încă înainte de jumătatea secolului al II-lea: predici, apocalipse, epistole și apologii; cu privire la acestea, însuși Celsus își exprima înverșunatul său dispreț față de „pretențiile neîngânfate și ridicole" ale creștinilor (Origen, *Contra lui Celsus* IV, 28; Harnack /v. nota 494/ VI, 1, p. 144; cf. Tertulian, *Contra neamurilor* 2, P.L. II, 637 B, C; 638 B, C; 639 A etc.)

604. Metodiu de Olimp, Andrei de Cezareea și alții.

605. Despre Ipostasurile Sfintei Treimi, Origen raționează astfel: „Când spunem «întotdeauna» sau «a fost» sau admitem altă determinare a timpului, aceasta trebuie acceptată simplu și în sens figurat, pentru că toate aceste expresii au sens temporal, iar obiectele despre care vorbim nu admit decât în vorbe un sens temporal, după natura lor depășind orice idee de timp" (*Despre principii* I, 3, § 4; P.G. XI, 150). Deci cum trebuie să ne exprimăm despre Dumnezeu: „El a fost" sau „El este" sau „El va fi"? Niciuna nici într-un fel, nici în celălalt, nici altcumva. Dar nu se poate spune nici invers, adică: „El nu a fost" sau „El nu este" sau „El nu va fi". Dumnezeu nu este nici „a fost", nici „nu-a-fost", nu este nici „nu este", nici „va fi", nici „nu va fi". Toate aceste cuvinte exprimă diferite corelații ale Timpului cu ceea ce este în Timp, determină relația momentelor Timpului cu „acum". Iar Dumnezeu nu este în Timp (căci a fi în Timp înseamnă a aparține lumii), așa că Dumnezeu nu poate fi raportat cu „acum" și deci lui Dumnezeu nu i se pot aplica nici „a fost", nici „este", nici „va fi". Dar fiind o parte din lume, El nu lasă lumea fără Sine, și Se arată lumii; manifestările Lui sunt în Timp și de aceea nu-i corect să spui despre Dumnezeu și „n-a fost", și „nu este", și „nu va fi". El nici „a fost", nici „n-a fost", dar El și „a fost", și „n-a fost". El nici „este", nici „nu este", dar El (totuși și „este", și „nu este"); El nici „va fi", nici „nu va fi", dar în același timp și „va fi", și „nu va fi". Pe scurt, El deși nu e în Timp, căci Veșnicia nu este în Timp, nu e nici în afară de Timp, pentru că Timpul este în Veșnicie. Dintre toate aspectele verbale ale cuvântului *a fi*, care în același timp au și timpuri (de pildă: aspectul perfectiv, care arată o acțiune sau stare terminată; aspectul imperfectiv, care arată o lucrare sau stare neterminată; aspectul iterativ, care indică repetiția lor nedefinită), nici unul nu trebuie utilizat în legătură cu Dumnezeu. Dar nu trebuie utilizate în legătură cu El nici aspectele posibil de conceput care fac forma verbului *făcând abstracție* de Timp, adică cu diferențiată timpurile. În legătură cu Dumnezeu se poate întrebuința numai un aspect special al verbului: aspectul *veșnic*, care arată o acțiune sau o stare nu în timp, ci în Veșnicie. Rusa e mai bogată decât alte limbi, căci a conservat în general ideea de aspect verbal, atât de caracteristică limbilor vechi, conservând cu ea unele dintre aspecte. Dar acest *aspect veșnic al verbului* nu este de regăsit în limba noastră maternă și cu atât mai mult nu este de regăsit în limbile occidentale. Ca să găsim acest aspect, trebuie să apelăm la Orient, mai precis la limba asiriană. Aici existau trei aspecte verbale și anume: perfectivul, pentru desemnarea unei acțiuni încheiate, adică legată de un timp determinat; imperfectivul, pentru desemnarea unei acțiuni neîncheiate, adică referitoare la un timp nedeterminat; și, în sfârșit, eternul, pentru desemnarea unei acțiuni atemporale sau supratemporale. Lingviștii occidentali, care nu au și nici nu pot avea simțul și deprinderea aspectului deoarece acesta, cu excepția limbilor slave și, parțial, a celei grecești, lipsește din paradigme verbelor din limbile europene, încearcă să echivaleze aceste aspecte cu timpurile și le numesc *perfectum*, *imperfectum* sau *aoristum*, iar, în sfârșit, *permansivum*. Dar ei înșiși le caracterizează în așa fel încât nimeni, plăsmuind cu aspectele, nu este clar că nu sunt timpuri, ci aspecte. Și în general, dacă limbilor semitice le sunt străine timpurile verbale (situație recunoscută de toți specialiștii în ebraică, deși vorbesc cu obstinație despre *praesens* sau *futurum*, despre *imperfectum* sau *aoristum*), atunci nu prea putem spera să le găsim în limba asiriană. Însă în ce privește *permansivum*, care ne preocupă aici, după *formă* corespunde perfectului din alte limbi semitice, după *sens* corespunde participiului întrebuințat ca predicat, separat sau însoțit de un pronume de către limbile aramaice. El desemnează stări fără să distingă timpul prezent, trecut sau viitor. La *permansivum* distincția de persoane, genuri, numere se marchează prin terminații, care nu sunt altceva decât pronumele personale abreviate (V. Scheil et C. Fossey, *Grammaire assyrienne*, Paris 1901, part 2, ch. V, § 107-108. Cf. Joachim Ménant, *Exposé des éléments de grammaire assyrienne*, Paris 1868, part I, ch. V, § I C, pp. 138-141). Acesta este aspectul etern al verbului, care este propriu pentru a desemna acțiunile lumii de sus.

606. Cuvântul *prostu* (simplu) are în limba noastră numeroase sensuri și trebuie întrebuințat cu multă prudență, dacă vrei să fii clar. *Simplu* înseamnă: 1) prost; 2) darnic; 3) sincer; 4) încrezător; 5) social; 6) franc; 7) naiv; 8) grosolan; 9) smerit; 10) înțelept, dar nu prost. Poftim de înțelege exact acest cuvânt. Din cauza asta nu-l iubesc (K.N. Leontiev, *Despre Vl. Soloviov și estetica vieții*, Moscova, 1912, scrisoarea I din 24 ian. 1891, p. 8). Întrucât cuvântul „simplitate" este polisemantic, e util să-l explicăm concret în sensul superior, ascetic. Așadar, cui îi este proprie simplitatea? „Smerenia poate fi din frica de Dumnezeu, dar există și smerenie din dragostea față de Dumnezeu... unul se smerește din frica de Dumnezeu, altul din bucurie. Pe cel smerit din frica de Dumnezeu îl însoțesc totdeauna modestia în toate mădularele, pocăința sentimentelor, inima înfrântă... iar pe cel smerit din bucurie îl însoțește o mare simplitate, o inimă crescândă și nestăvilită" (Isaac Sirul, *Cuvântul* 89, 58, după ediția Theotoki, *Opere*, ed. a 3-a, Serghiev Posad, 1911, p. 42). Simplitatea este izvorul și rădăcina curăției... Curăția este uitarea chipurilor cunoașterii celei împotriva firii, aflate în lume în fire. Și pentru a se elibera de ele și a se plasa în afara lor, rețeta unică: omul să ajungă la simplitatea și blândețea primordială a firii sale și să devină ca un prunc, dar fără defectele pruncului... Avva Siroe a ajuns atât de departe în această privință, încât îl întreba pe un învățăcel al său: «Am mâncat sau n-am mâncat?» Iar un alt părinte a ajuns la o asemenea simplitate și la o nevinovăție aproape pruncească, încât uita cu desăvârșire totul pe lumea asta, încât ar fi mâncat înainte de Împărtășanie dacă nu l-ar fi împiedicat ucenicii săi și ca pe un copil nu l-ar fi dus la Împărtășanie. Așadar, el a fost pentru lume un prunc, iar pentru Dumnezeu, un om desăvârșit" (ib. 21/85, ib. 97).

607. Herma, *Păstorul*, Viziunea V, 7; Funk, S. 164.

608. *Ib.*, Viziunea III, 8; Funk, SS. 156-157.

609. *Ib.*, Viziunea I, 1, 2; SS. 144-146.

610. *Ib.*, Pilde X, 3; SS. 237-238.

611. *Ib.*, Viziunea II, 3, 2-3.

612. Atanasie cel Mare, *Epistola I către Serapion* I, 26; S. *Athanasii Arch. Alexandr. Opera omnia*... opera et studio Monachorum Ordinis S. Benedicti, Parisiis 1798, t. I, 2, p. 675.

613. Atanasie cel Mare, *Cuvântul al doilea împotriva arienilor* 78-79; ib., t. I, 1, pp. 545-547.

614. *Ib.*, 79, p. 547.

615. V. nota 21.

616. Atanasie cel Mare, *ib.* 80, pp. 547-548.

617. *Ib.*, 81, pp. 548-549.

618. *Ib.*, 81, p. 549.

619. *Ib.*, 76, p. 543.

620. Ib. 76-77, pp. 543-545

621. Cf. I.V. Popov, Idealul religios la Sf. Atanasie cel Mare, Serghiev Posad, 1904 (= Curierul teologic 1903-1904).

622. I.V. Popov, Rezumat... (v. nota 594), pp. 183-188.

623. V. nota 573. – P. Florenski, Biserica cea vepsită, Serghiev Posad, 1907.

624. Grigorie de Nyssa, P.G. XLVI, 245.

625. Macarie cel Mare, Omilia 7, 3, P.G. XXXIV.

626. Grigorie Teologul, Discursuri gnomice, 44, P.G. XXXVII, 914.

627. Dostoievski, Demonii.

628. Două epistole locale ale Sf. Clement Romanul. Despre feciorie sau Către fecioare și feciori. Epistola I, cap. 5 (Lucrările Științifice ale Academiei Teologice din Kiev 1889, vol. 2, p. 205). De altfel, conform traducerii latine a cardinalului Villecourt făcută după textul siriac, sfârșitul acestui pasaj are alt sens: „Nunc quae te sunt beata in coelesti Jerusalem manent perpetuo?" (P.G. I, 350).

629. Isaac Sirul, Cuvântul 5, trad. rusă, ed. a 2-a, 1893, p. 37 (Theotoki, 44, pp. 275-276). Cf. Cuvântul 9, p. 54 (Theotoki, 2, p. 656), 24, pp. 154, 155-158 (Theotoki, 37, pp. 235-236, 238-239), 57, p. 294 (Theotoki, 57, p. 77).

630. Isaac Sirul, Cuvântul 58, p. 347 (Theot. 2, pp. 12-13).

631. Denumirile revelate ale diferitelor icoane ale Maicii Domnului sunt tipărite cu caractere cursive. Alte denumiri ale Ei sunt preluate din cântările bisericești. Icoanele Maicii Domnului sunt descrise în multe lucrări. Iată câteva dintre ele (unele referințe sunt împrumutate din articolul: Serghie, arhiepiscop de Vladimir, Bibliografia rusă a icoanelor Preasfintei Născătoare de Dumnezeu. – Pelerinul, 1900, iunie-iulie). – Arhim. Ioanichie Goliatovski, Noul cer creat cu stelele cele noi, adică Preabinecuvântata Fecioară Născătoare de Dumnezeu cu minunile Ei; există mai multe ediții: 1662, 1667, 1699. – Grigori Sferelkov, Descrierea vindecărilor icoanelor făcătoare de minuni ale Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, 1838. – Ieromonah Serghie, Iconom al Lavrei Sf. Treime de la Serghiev Posad, Reproduceri ale icoanelor Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, 1848, ed. a 2-a, 1853 (continuarea precedentei). – S.I. Ponomarev, Lista alfabetică a icoanelor Maicii Domnului. Pelerinul, 1889. – Arhiep. Dimitrie, Cinstirea anului, 1893 și următorii. – Povestiri despre viața pământească a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, 1897, ed. a 7-a, Mănăstirea Sf. Panteleimon de la muntele Athos (în anexă: Bibliografia bisericească slavonă și rusă despre Maica Domnului, începând cu anul 1611); acest tabel este completat în: P.S. Kazanski, Mineiul Preasfintei Născătoare de Dumnezeu și Pururea Fecioarei Maria, 1845. – P.S. Kazanski, Slava Preasfintei noastre Stăpâne Maica Domnului și Pururea Fecioară Maria, 1853 (continuarea lucrării precedente). – Idem, Binefacerile Maicii Domnului revărsate asupra neamului creștinesc prin sfintele Ei icoane, 1891 (continuarea lucrărilor precedente). – Sofia Snessoreva, Viața pământească a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, 1891. – Rohault de Fleury, La Sainte Vierge, Paris, 1878, 2 vol.

632. Icoana „Umilința" este remarcabilă prin faptul că în ea Maica Domnului este reprezentată fără Prunc și cu ochii plecați de smerenie. În momentul Bunei-Vestiri a Arhanghelului, adică după Vasul preacurat al Preasfântului Duh. La preacuviosul Serafim, înaintea icoanei erau aprinse șapte sfeșnice, care ocupau aproape întreaga chilie; prin acestea se înțelege lucrarea Sfântului Duh în cele șapte daruri, adică șapte duhuri superioare ale Sale. Iată planul chiliei preacuviosului, după cum l-a desenat N.A. Motovilov (S. Nilus, Mărețul în mic, ed. a 2-a, Țarskoe Selo, 1905; Slujitorul Maicii Domnului și al Serafimilor, IV, p. 110): A – ușa de la intrarea în chilie; B și C – ferestrele; 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 – sfeșnicele mari cu lumânări aprinse; 8 – măsuța cu icoana Maicii Domnului „Bucuria tuturor bucuriilor"; 9 – lăviți pe care dormea părintele; 10 – piatra care i servea de căpătâi; 11 – soba de teracotă; 12 – tinda, în care a stat mai târziu sicriul preacuviosului.

Mama lui Motovilov îl aducea cu ea în această chilie încă de când era copil. O dată, copilul, mirat de mulțimea lumânărilor, a început să alerge și să zburde prin chilie. Mama l-a oprit, dojenindu-l, dar părintele a spus: „Ce copilul se joacă îngerul lui Dumnezeu, măicuță! Cum poți opri un copil de la jocurile lui nevinovate? Joacă-te, joacă-te, copile! Hristos este cu tine!" (ib., pp. 110-111). Asupra faptului că preacuviosul a dispus ca icoana „Umilința" să fie numită „Bucuria tuturor bucuriilor" (aici Maica Domnului este apropiată de Mângâietorul) v. ib., Călătoria la Schitul Sarov, XVII, p. 80).

633. Ἐπὶ σοὶ χαίρει, Κεχαριτωμένη, πᾶσα ἡ κτίσις, Ἀγγέλων τὸ σύστημα καὶ ἀνθρώπων τὸ γένος... Ἐπὶ σοὶ χαίρει, Κεχαριτωμένη, πᾶσα ἡ κτίσις, δόξα σοι" (Εἱρμολόγιον, ἔκδοσις Ἰωάν. Νικολαΐδου, ἐν Ἀθήναις, 1886, σ. 208). Ἐπὶ σοὶ χαίρει, adică prin Tine se bucură. Tu ești izvorul și subiectul bucuriei. χαίρειν ἐπί τινι sau ἔν τινι – a se bucura de ceva sau de cineva. Apoi, remarcabilă este apropierea „bucuriei" și a „căpătării harului": este unul și același verb χαίρω. De aceea, sensul se poate reda în felul următor: „Prin tine are și primește pe Mângâietorul, Îl primește făptura..." Πᾶσα ἡ κτίσις, adică făptura în întregime, ca un singur organism, dar nu oricare... Ἀγγέλων τε σύστημα, într-un cuvânt, o traducere defectuoasă prin „sobor", pentru că σύστημα... ὅλοτης ἢ πᾶμα ἐκ πολλῶν μερῶν-μελῶν ἢ προσώπων συνισταμένων ἢ συντιθεμένων. «κόσμος» (Actim Gazes, /v. cuvânta 135/, vol. III, στ. 529) înseamnă întregul ansamblul, și nu suma. Ἀνθρώπων τὸ γένος, adică neamul omenesc drept ceva unitar, prin ul fiecăruia... Deci este vorba de toată făptura creată ca unică ființă însuflețită de Purtătoarea Duhului. Cf. icoana „De Tine se bucură", Dionisie din Furna, Erminia sau îndreptar în arta picturii, 1701-1733, trad. de Porfirie, episcop de Ciguirinsk, Kiev, 1868, pp. 155-156, partea a 3-a, V, 11.

634. Când, în 1780, în timpul unei boli, Maica Domnului i s-a arătat tânărului Prohor, mai târziu cuviosului Serafim, i-a spus lui Ioan Teologul, arătând cu degetul spre Prohor: „Acesta este din neamul nostru". Aceleași cuvinte au fost rostite de Ea și despre alți asceți, și anume octogenarul stareț arhimandritul Paisie din Lavra Sfintei Treimi de la Serghiev Posad. V. relatarea ieromonahului Ioasaf într-o carte anonimă: Viața starețului Serafim, ieromonahul Mănăstirii din Sarov, pustnic și zăvorât, Sankt Petersburg, 1863, p. 25 și urm. Însă acestea nu sunt singurele cazuri; am putea indica și altele.

635. Paterucul de la Athos (v. nota 485), partea I, pp. 78-135, 171-178.

636. V. nota 532.

637. V. nota 568.

638. Strigarea „Bucură-te, stâlp al fecioriei, χαῖρε ἡ στήλη τῆς παρθενίας" (Εἱρμ., v. nota 633, σ. 205) se află în Acatistul Maicii Domnului, icosul 10; iar acolo este introdusă

din „Cuvântul la Buna Vestire" al lui Ioan Hrisostom (*Mineiele lui Macarie* II 602, 604 616) în trad., *Operele lui Ioan Hrisostom* Sankt Petersburg, 1896 vol. II, 2 pp. 854-857 această atingere este omisă.

639 Totuși în această organizare spirituală ea trebuie să căutăm neapărat un fundament psihologic.

640 Nilus (v nota 632) *Slujitorul Maicii Domnului* IX (în realitate X) pp 125-128

641 Acesta este acel *adevăr cu privire la Maica Domnului* pe care catolicii l-au exprimat greșit *modo și rationale nove* prin dogma lor *immaculatae conceptionis* V Prot A L Lebedev *Deosebirile între Biserica Răsăritului și cea a Apusului în ceea ce privește învățătura despre Născătoarea de Dumnezeu și Pururea Fecioară Maria* vol 1 *Despre zămislirea neprihănită*, Sankt Petersburg, 1903, ed a 2-a.

642 Canonul „Hodighitriei" cântarea 8 *Bogorodicina*

643 Între chipurile îngerilor s-o zugrăvești pe Maica Domnului cu mâinile întinse și să scrii deasupra „Maica Domnului Stăpâna îngerilor" (Dionisie din Furna /v nota 633/ 4 1 p 233)

644 Nicolae Cabasila, *Explicarea Dumnezeieștii Liturghii* 38 (*Scrierile Sfinților Părinți* /v nota 328/ vol III p 385)

645 *Ib.* pp. 540-543

646 Ignatie Teoforul *Epistola către Apostolul și Evanghelistul Ioan Teologul*, P G V 941 944

647 *Ib* 943

648 Ignatie Teoforul, *Epistola către Sf Fecioară Maria* *ib.*, 943-944

649 Preasfânta Fecioară Maria *Răspuns la Epistola lui Ignatie Teoforul* *ib* 945-946.

650 Dionisie Areopagitul *Despre numele dumnezeiești* (cit după R de Fleury /v nota 631/ t. 1 p X § 12, pp 237 238)

651 Nichifor Calist și-a împrumutat descrierea sa de la Epifanie *Epistola către Teofil Despre icoane* trad textului lui Epifanie *Mineiele Mari* al lui Macarie, 1868 sept. pp 363 sq

652 Ambrozie de Mediolan *Despre fecioare* I 67

653 Nichifor Calist, v nota 651

654 Iată de ce recunoașterea sau nerecunoașterea strigării „Preasfântă Născătoare de Dumnezeu mântuiește-ne pe noi" definește caracterul ortodox sau neortodox al unei mentalități (p 227 cf nota 640) Faimosul N.N Nepliuev care multă vreme a fost suspectat de protestantism se exprima absolut sincer când se îndoia că „această strigare «mântuiește-ne pe noi» adresată unei femei simple îi se pare o blasfemie" Da, așa a fost, este și va fi inevitabil dacă Maica Domnului este considerată o „femeie simplă" – dar Ea este Biserica, iar protestantismul nu recunoaște Biserica și asta-i tot

655 Ambrozie de Mediolan, *Despre fecioare Despre văduve Despre feciorie, Despre educația unei fecioare Povață pentru fecioare Despre căderea unei fecioare* (P L XVI *Operele lui Ambrozie de Mediolan despre fecioare și căderea* în trad din lat. de A Voznesenski sub red. lui L. Pisarev Kazan, 1901)

656 *Despre educația unei fecioare* P L. XVI 314 A trad. rusă (v nota 168), p 178

657 *Despre fecioare* I, 3 11 P L. 191 C trad rusă p 6

658 *Despre educația unei fecioare* VII 50 P L. 319 A trad rusă, p. 184

659 *Ib* col 319 AB trad rusă, pp 184-185

660 *Ib* XIII, 81 col 325 A trad rusă, p 193

661 *Ib* cf col 324 C – 326 A trad. rusă, pp 193-194

662 *Despre fecioare* II 2 6 col. 208 C trad. rusă, pp 31 32 (II 1 6)

663 *Ib* II, 2 15 col 210 D trad. rusă, p 35 (II 11 13)

664 *Ib* I, 8 52 col. 202 C – 203 A trad. rusă, p 52

665 *Despre educația unei fecioare* XIV 87, col 326 B trad rusă, p 194

666 *Ib* XIV, 89 col 326 C – 327 A trad. rusă, p 195

667 De exemplu *Povață pentru feciorie* X 66 trad rusă pp 234-235

668. *Ib* XV 93 94 col 327 C – 328 A trad rusă, pp 196-197

669 *Ib.* X 67, p 235

670. *Despre fecioare* I, 3 12, col 192 A trad. rusă p 7

671 *Ib* I 5 22 col 195 A trad rusă p 10

672. *Ib* I 5 20 trad rusă, p. 10

673 *Ib* I, 6 31 col 197 C trad rusă, pp 14 15

674 A.S Homiakov *Încercare de doctrină catehetică despre Biserică*, § 9 (*Opere* Praga, 1867 vol 2, p. 18)

675. Am în vedere icoanele de Sofia-Înțelepciunea atribuit lui Iisus Hristos la 12 ani pe când dădea învățătură în Templul din Ierusalim (Tripticul lui Ipatie, în *Curierul de arheologie și istorie al Institutului de Arheologie*, 1885 fasc. IV p 22 tabelul V 2) și lui Iisus Hristos împărțind din sfânta pâine și din potir (Icoana cneazului Feodor I. Iaroslavici din Pinsk 1499 1522, în *Curierul arheologic* vol I p 193 Moscova, 1867) v N Pokrovski *Evanghelia în monumentele iconografice* Sankt Petersburg, 1892 p 375 Dintre variantele excepționale face parte și miniatura dintr un manuscris din secolul al XII-lea sau poate din secolul al XI lea *Psihomahia lui Prudențiu* care este păstrată în biblioteca palatului Saint Pierre din Lyon Figura care ne interesează se află într o serie de miniaturi alegorice. Ea îl reprezintă pe Iisus ca un nimb în formă de cruce șezând într-un segment fața este a Domnului la vârsta de aproximativ treizeci de ani cu barbă Cu ambele mâini întinse, parcă ar transmite o carte cu mâna dreaptă și cu mâna stângă un pergament fără sul Lângă El se află o inscripție cu litere mari SANCTA SOPHIA Conform explicației lui Didron acest simbol exprimă plenitudinea înțelegerii date de Înțelepciune, deoarece aici sunt prezentate formele cele mai uzuale ale manuscriselor (care este volumul 6) și anume sulul și cartea După Guillaume Durand (*Rat div offic* lib I cap 3) în iconografie, proorocii Vechiului Testament țin în mână un sul iar evangheliștii ca deținători ai cunoașterii depline (ne figurate) a lui Dumnezeu țin în mâna o carte volumul el este mai mare și conținutul mai complet cartea fiind astfel un atribut al înțelepciunii desăvârșite De altfel această indicație privitoare la simbolismul occidental nu este exactă decât în parte deoarece se cunosc cazuri când proorocii erau reprezentați cu cărți iar apostolii cu suluri Miniatura este reprodusă în cartea lui M. Didron *Iconographie chrétienne Histoire de Dieu* Paris 1843 pp 160-161 fig 50

676 Episcopul Visarion (Necaev), *Icoanele și alte imagini sfinte în Biserica Rusă* (în culegerea *Lectura duhovnicească*, ed. a 2-a, Moscova, 1891 p 284) numește această Sofie de Holmogori

677 *Plângerea popii Silvestru de la Buna Vestire* (Bodianski) *Soborul moscovit împotriva ereziilor din secolul al XVI-lea, pe timpul țarului Ivan Vasilievici cel Groaznic* Moscova 1847 p 20 *Actele expediției arheologice* vol 1 p 248.

678. *Letopiseţul Novgorodului*, III, anul 7050.

679. Tolstoi, p. 241. – Arseniev, pp. 263-264. – Filimonov, pp. 5-6. – Nikolski, p. 291. Aici este desenată icoana de pe scoarța Sinodicului din secolul al XVII-lea din Novgorod (Muraviev, pp. 553-554, v. nota 704). M-am folosit încă de câteva imagini ale Sofiei din Novgorod: una din Catedrala „Adormirea" de la Lavra Sf. Treime din Serghiev Posad (rândul întâi al iconostasului, icoana a doua din dreapta ușilor împărătești); una din Catedrala „Adormirea" din Kostroma (fresca pridvorului, în dreapta intrării, și fresca zidului nordic al altarului, care este o particularitate remarcabilă a acestei biserici); una din Muzeul bisericesc al Academiei Teologice din Moscova; una din pridvorul lateral al Catedralei „Sf. Treime" din Lavra Sf. Treime de la Serghiev Posad; una din Galeria „Tretiakov" din Moscova (N° 54); o frescă a Catedralei „Adormirea Maicii Domnului" din Moscova; o icoană din Muzeul bisericesc de pe lângă Academia Teologică din Kiev (N° 2570, triptic) și altele.

680. Dal (v. nota 9, Sankt-Petersburg, 1866, partea I, p. 39), ed. a 3-a, vol. IV, col. 906) dă altă explicație. El apropie cuvântul *toroki* sau *toroți* nu de *toroka* sau *toroke* (curelușe pentru încins șeaua), ci de *torok*, care în dialectul din Arhanghelsk înseamnă „rafală de vânt", „vijelie". De aici rezultă, la Dal, *toroki* și *toroți* (iconogr.) – curentul auzului dumnezeiesc, reprezentat în stranie sub forma unei unde a unor raze", deși mai jos se indică și sensul obișnuit de „mică panglică". Se mai poate arăta că termenul sau *toncenie* (de la *torocat*, a sta în sus) înseamnă „ridicat în sus, răsucit" (de exemplu, „un *toțenie* mustăți răsucite") (I. F. Naumov, *Completări și note la Dicționarul explicativ al lui Dal*, supl. la vol. XXIV al *Analelor Academiei Imperiale de Științe*, N° 1, Sankt-Petersburg, 1874, p. 37).

681. Există și o altă interpretare: cercurile concentrice sau sferele în secțiune, care în icoanele vechi îl înconjoară întotdeauna pe Mântuitor, simbolizau concentrarea tuturor însușirilor dumnezeiești în Cel Întâi Născut, cum ar fi: înțelepciunea, atotputernicia, dreptatea, milostivirea, puterea împărătească, puterea, slava și altele, reprezentate prin cercuri concentrice. Aceste însușiri mai erau încă reprezentate și prin trei raze în jurul capului Său, cu numele lui Dumnezeu „Cel care este (ὁ Ὤν)". (V. Arseniev /v. nota 704/, p. 261).

682. I. Pokrovski, *Evanghelia în monumentele iconografiei și artei*, ed. a 2-a, Sankt-Petersburg, 1892, pp. 374-375. – I. Pokrovski, *Aprecieri asupra monumentelor iconografiei și artei creștine*, ed. a 2-a, Sankt-Petersburg, 1900, pp. 426-427, 433.

683. Pentru detalii v. Filimonov (nota 704), pp. 15-18.

684. Astfel este icoana Sofiei care se află în chilia starețului de la Sihăstria Optina. Este o lucrătură fină, probabil italiană (judecând după tehnica picturii și după inscripțiile grecești și slavone, care sunt atât de agramate încât dovedesc că pictorul nu cunoștea absolut deloc aceste limbi). Exemplare asemănătoare am mai văzut în muzeul bisericesc de pe lângă Catedrala Sionului din Tiflis, la casa mitropolitului de la Lavra Sfânta Treime din Serghiev Posad și încă în alte câteva locuri.

685. Așa apar la icoana din Kiev. În icoana descrisă, din pricina imaginilor prea mici, nu se poate distinge textul.

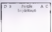
686. Preot A. Sulotski, *Scurtă descriere a tuturor bisericilor din Tobolsk, precum și descrierea detaliată a Catedralei Sf. Sofia din Tobolsk*, Moscova, 1852. În Catedrala din Tobolsk se află două icoane ale Sofiei: una mare, fixă, și alta mică.

687. V. detalii la: Filimonov, p. 20. Lebedințev, pp. 556 sq. Orlovski, pp. 50-52. Bolhovitinov, pp. 16 sq. Tolstoi, pp. 458-460. Muraviev, p. 553 (op. cit., nota 704).

688. Pictura este mai recentă.

689. F. I. Buslaev, *Apocalipsa în imagini* (v. nota 290).

690. A. I. Kirpicinikov, *Adormirea Maicii Domnului în legendă și în artă*, în *Lucrările celui de al IV-lea Congres de Arheologie (Odessa, 1888)*, Odessa, 1888, p. 227.



691. Din schema alăturată se poate vedea că întregul iconostas al Catedralei „Sf. Sofia" din Kiev este pătruns de spiritul apocaliptic și de aici putem constata elementul apocaliptic al ideii și icoanei Sofiei. Icoanele sunt dispuse astfel: *A* – icoana Mântuitorului; *B* – icoana Maicii Domnului cu inscripția: „Stătut-a Împărăteasa de-a dreapta Ta", astfel încât Maica Domnului este identificată cu „Mireasa" din *Psalmi* 44, 11 (45, 11 după numărătoarea ebraică); *C* – icoana Sofiei-Înțelepciunea; *D* – grupul din Emaus cu inscripția: „Sunt aici între ei", adică avem o misterioasă aluzie a cărții transfigurate. Dar iconostasul capătă un ton particular datorită medalioanelor de sub icoanele enumerate mai sus. Din păcate, aceste medalioane sunt greu de distins din cauza grilajului. *a* – reprezintă opt îngeri în jurul unui altar, cu făclii; unul din ei toarnă flacăra dintr-o amforă legată cu un lanț, lanțul fiind înfășurat aproape de mâna îngerului; alți doi îngeri primesc trâmbițe din niște mâini întinse de după nori, în sfârșit, ceilalți sună din trâmbițe; sub icoană se află inscripția: „Și fumul tămâiei s-a suit, din mâna îngerului, înaintea lui Dumnezeu, împreună cu rugăciunile sfinților" *Apocalipsa* 8, 4; *b* – inscripția: „Și femeii i s-au dat cele două aripi ale marelui vultur, ca să zboare în pustie" *Apocalipsa* 12, 14. În partea de sus a icoanei este reprezentată în picioare Femeia cu pruncul. Amândoi întind mâinile în sus, spre colțul stâng al compoziției, unde se află imaginea unui triunghi ce emană raze de lumină. Femeia este cu capul întors spre dreapta, ca și cum s-ar ruga pentru o altă Femeie, aflată în dreapta, pe lună. Această a doua figură feminină are pe cap coroana și pe spate aripi îngerești. Mâinile îi sunt așezate ca pentru rugăciune, iar fața este întoarsă spre stânga, ori spre Femeia cu pruncul, ori spre Triunghi. În partea de jos a icoanei se află un arhanghel înarmat cu scut și coif cavaleresc, cu pene de struț, având în mâna dreaptă un fulger scânteietor, cu care lovește fiara cu șapte capete, care este înfățișată în partea dreaptă ieșind din abis. Sub arhanghel se află un spațiu plin de foc, iar în dreapta, adică sub fiară, sunt valuri întunecoase. În sfârșit, sub Triunghiul strălucitor – Simbolul Treimii – deasupra arhanghelului, se află o imagine galbenă (arca?) cu o inscripție verticală – însă, din pricina grilajului din fața icoanei, n-am reușit să descifrez nici imaginea, nici inscripția. Am putea presupune că este Ierusalimul Ceresc. Printre altele, fac observația că în catedrala de la Kiev se mai află încă o imagine a Sofiei: fresca de deasupra porții. Iar în Biserica Zeciuielii, în pridvorul din partea stângă (nordică) a ușilor împărătești (datând de pe vremea lui Petru Movilă) se află aceeași icoană sofianică a Maicii Domnului, dar fără inscripție și fără figurile înconjurătoare; este o replică simplificată a Sofiei din Kiev.

692. „Imaginea Maicii Domnului, de proporții colosale, reprezentată în capitul absidei centrale, stă pe un postament, având mâinile ridicate în sus, conform modelului cunoscut în iconografia creștină sub denumirea de *Oranta*, iar în scenele Înălțării, ca *imagine a Bisericii pe pământ*. Această dublă caracterizare a figurii feminine din scenele Înălțării se regăsește în monumente, începând cu scena de pe ușile Bisericii „Sf. Sabina", unde apostolii Pavel și Petru pun o diademă pe fiecare figura a Orantei. În documentele de mai târziu, de exemplu în Evanghelia siriacă, vedem aceeași figură a Orantei. Pe un vas din Colecția Monza (sec. al VI-lea), deasupra capului Orantei este reprezentat un porumbel, care unește simbolic scena Înălțării cu Pogorârea Sfântului Duh, pentru a exprima mai bine victoria Bisericii lăsate pe pământ. În documentele din secolele IX-XI, de o parte și de alta a Orantei, nu vedem decât doi apostoli, Petru și Pavel, ca reprezentanți ai Bisericii ex gentibus și ex circumcisione, care stau lângă ea ca simbol al Bisericii în general (de exemplu, pe o cruce de piatră a bisericii din Novgorod). Ca simbol al Bisericii, Oranta este marcată și de alte semne: într-o miniatură a unei Evanghelii armenești din secolul al X-lea de la Mănăstirea Sf. Lazăr, apostolii Petru și Pavel întind cucernic mâinile acoperite cu o mantie către Orantă, primind parcă sfințirea. De asemenea, ea stă

aleseşori pe un postament, ca la noi, şi aşa cum o găsim într-un manuscris grecesc aflat la Biblioteca Publică Imperială (Nº 105). In scena Înălţării dintr-o frescă a Bisericii din Staraia Ladoga, în catedrala noastră şi în altele. Alături de scenele unde această figură este caracterizată ca Biserica pe pământ, avem şi exemple unde este caracterizată drept Maria. De aici rezultă deci că, în general, în scenele Înălţării, figura centrală, redată într-un fel sau altul, are atât semnificaţia Bisericii pe pământ, cât şi pe aceea de Maică a Domnului sau, mai precis, de imagine a Bisericii redată concret în imaginea Mariei" (D. Ainalov şi E. Redin, *Catedrala Sf. Sofia din Kiev. Studiul vechii picturi în mozaic şi frescă*, Sankt Petersburg, 1889, VII, pp. 39-40, sublinierile îi aparţin). Această imagine de Maria-Oranta apare şi se răspândeşte începând cu anul 431, adică o dată cu Sinodul din Efes, „în virtutea creşterii cultului Maicii Domnului". „Maica Domnului rugându-se este propriu-zis *Fecioara Maria*, în timp ce Maria cu Pruncul este *imaginea Maicii Domnului*. Preacurata Fecioară era venerată ca *ocrotitoarea regilor*, şi în general ca „Fecioara care a ridicat pentru noi preacuratele Sale mâini" (ib., pp. 40 sq.). Aşadar, concluzia generală este următoarea: „reprezentarea Mariei între cei doisprezece apostoli din scena Înălţării indică faptul istoric al întemeierii Bisericii şi prin urmare, Maria apare aici cu sensul simbolic şi tainic *de chip al Bisericii pământeşti*. Despărţită însă de scena Înălţării, ca un chip separat şi independent, ea primeşte un caracter mai special *de Ocrotitoare*, păstrându-şi însă şi semnificaţia iniţială. În acest raport cu compoziţia cupolei, în calitate de ocrotitoare în faţa lui Hristos Atotţiitorul, este reprezentată şi în absida altarului din Noua Bazilică. Inscripţia cu caracter general, luată din Psalmul 45, 5 al lui David şi executată în mozaic deasupra icoanei Preacuratei Fecioare din catedrala noastră, se raportează la Maria conform sensului literal al textului grecesc. Inscripţia o asimilează Cetăţii Cereşti, din care a ieşit Hristos spre a mântui lumea: Ὁ θεὸς ἐν μέσῳ αὐτῆς καὶ οὐ σαλευθήσεται· βοηθήσει αὐτῇ ὁ θεὸς ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ, adică «Dumnezeu este în mijlocul cetăţii, nu se va clătina, o va ajuta Dumnezeu dis-de-dimineaţă». Această inscripţie stabileşte prezenţa permanentă a lui Dumnezeu în Ea, ca Biserică pământească, şi explică ajutorul neîntrerupt pentru membrii Bisericii a căror ocrotitoare este Ea. Maica Domnului este reprezentată pe un fond auriu. Un bogat omofor de purpură albastră îi cade de pe umeri, veşmântul închis la culoare este încins şi cade într-o mulţime de falduri. Aceste veşminte le vedem de foarte timpuriu la Maica Domnului, în sec. a... vedem pe uşile Bisericii «Sf. Sabina». Omoforul are umbre aurii, iar pe margine are o bentiţă aurie şi franjuri de aur, pe frunte şi pe umeri are trei cruci albe, iar pe manşete are câte o cruce aurie. În picioare Maica Domnului are încălţări roşii de împărăteasă, conform obiceiului din Bizanţ care permitea numai persoanelor de origine împărătească să poarte încălţăminte bogată de culoare roşie. Postamentul (ὑπόδιον) pe care stă Maica Domnului este semnul evlaviei religioase, el detaşează imaginea Ei şi o înalţă deasupra celorlalte" (ib., pp. 41-42).

693 N. P. Kondakov, *Biserica bizantină*, Odessa, 1886, p. 28.

694 Filotei, patriarh al Constantinopolului (sec. al XIV-lea), explică înţelepciunea în spiritul învăţăturii Sfântului Grigorie Palama, şi anume ca lucrare comună a Treimii celei deofiinţă şi nedespărţită: Σοφία [illegible] ἡ κοινὴ τῆς θεότητος [illegible] ἐστιν ἐνέργεια (Episcopul Arsenie, *Trei cuvântări către episcopul Ignatie ale lui Filotei, patriarhul Constantinopolului, cu explicarea expresiei din parabolă: Înţelepciunea şi-a zidit sieşi casă*, şi altele, Textul grec şi trad. rusă, Novgorod, 1898, pp. 103 sq., III, 3). În esenţă, acest comentariu nu este departe de înţelegerea înţelepciunii ca Biserică.

695 *Însemnările Societăţii Imperiale de Arheologie*, VIII, 254.

696 Poporul rus a avut marele şi rarul noroc de a primi creştinismul atunci când încă nu se închegaseră trăsăturile caracteristice ale uniei. Creştinismul nu s-a confruntat aici nici cu o doctrină formată, nici cu vreun cult bogat al vreunei religii, nu a găsit înrădăcinate deprinderi morale sau aparatul statal. Însăşi limba, încă neformată şi suplă, se lăsa cu încredere modelată în vasul harului. Într-un cuvânt, creştinismul întâmpină

în suflete infantile, a căror creştere şi a căror organizare lăuntrică ulterioară s-au produs sub conducerea directă a Bisericii. Se înţelege că, format astfel, spiritul popular nu putea să fie în esenţă decât ortodox. Dacă mai adăugăm şi moliciunea naturală a caracterului rus, atunci va fi cu totul explicabil faptul că ortodoxia a putut să-şi găsească pe această ceară, imprimându-se cu toate particularităţile transmiterii, pentru care a fost mânie de către Providenţă [illegible] ale slavilor, părintele spiritual al poporului rus, sfântul şi întocmai cu apostolii Constantin, iar în monahism Chiril. Dar în ce constă specificul structurii lui spirituale? Întreaga sa viaţă este impregnată de tonalităţi sofianice. Nu a fost un avva palestinian sau egiptean care şi-a aflat mântuirea în asceză, ci un om bogat ca un rege, trăit în lux, care prin felul său de viaţă, nu binecuvântează renunţarea, ci transformarea plenitudinii existenţei. Pentru nevoinţa Sfântului Constantin un act caracteristic trecerea treptată de la păcat la puritate, ci continua lui creştere în har. Părintele său Leon, un bogat şi important demnitar, ca şi mama lui, Maria, duceau o viaţă cucernică, îndeplinind toate poruncile lui Dumnezeu. Constantin (nume de rege) a fost *al şaptelea* fiu al lor (şapte este numărul Sofiei). Când mama lui, după naştere, i-a dat doica să-l hrănească la sân, el nu voia deloc să sugă laptele acesteia, dorind numai laptele mamei (binecuvântarea spiritului familial). După naşterea lui Constantin, părinţii nu făceau jurământ să trăiască în continuare ca frate şi soră şi au trăit astfel până la moarte, *patrusprezece ani* (14 = 7 x 2). La vârsta de *şapte* ani, Constantin a avut un vis (sensibilitatea mistică) pe care l-a povestit părinţilor săi în următoarele cuvinte: „Voievodul, strategul oraşului nostru, a adunat toate fetele din oraş şi mi-a spus: «Alege-ţi dintre ele pe care o doreşti ca ajutoare şi prietenă». Eu aruncându-mi privirea, m-am uitat la toate şi am remarcat-o pe una mai frumoasă decât toate, cu faţa luminoasă, împodobită cu multe salbe de aur, perle şi alte podoabe, numele ei era Sofia. Pe ea am ales-o". Părinţii, înţelegând că Dumnezeu i-o hărăzeşte copilului lor pe Fecioara Sofia, adică înţelepciunea, s-au bucurat cu duhul şi au început să-l înveţe cu mult zel pe Constantin nu numai cititul, ci şi virtutea plăcută Domnului, adică înţelepciunea duhovnicească. Părinţii îi vorbeau lui Constantin cu cuvintele lui Solomon: „cinsteşte pe Dumnezeu şi te vei întări, păstrează sfaturile mele ca să rămâi în viaţă, scrie cuvintele lui Dumnezeu pe tabla inimii tale, spune înţelepciunii «Tu eşti sora mea!» şi numeşte priceperea prietena ta (*Pilde* 7, 1-4). Înţelepciunea este mai strălucitoare decât soarele şi dacă o vei avea ca ajutoare, ea te va izbăvi de mult rău". Se ştie ce succes a avut acest tânăr la învăţătură, studiindu-l mai ales pe Sf. Grigorie Teologul. A mai studiat opera lui Homer, geometria, dialectica şi filosofia, îndrumat fiind de Leon şi Fotie, dintre care cel din urmă a fost patriarh de Constantinopol. Pe deasupra, a mai studiat retorica, aritmetica, astronomia, muzica şi, în general, toate ştiinţele profane, cunoscând pe lângă greacă, latina, siriaca şi alte limbi. A fost supranumit *Filozoful*. Deşi a fost educat la curte sub supravegherea directă a împăratului, a avut-o mereu în minte pe prietena sa. Renunţând la o logodnică de viţă nobilă, bogată şi frumoasă, a fost hirotonit preot şi numit bibliotecar la Biserica „Sf. Sofia". Şi tocmai acest ales al Sofiei s-a aflat la originea ortodoxiei ruse. E de mirare oare că Acea care l-a ales pe Constantin pentru luminarea poporului rus şi l-a îndemnat spre această faptă măreaţă a devenit, mai ales în primele timpuri, ocrotitoarea specială a acestui neofit popor şi că anume atunci icoana Ei a apărut prima dată şi a devenit un odor sfânt al poporului? Nu i de mirare nici că hramuri precum „Adormirea", „Buna Vestire" şi altele au fost iniţial închinate Sofiei şi abia mai târziu (cum A. P. Golubţov şi-a exprimat de nenumărate ori, faţă de mine, această convingere) au fost atribuite diferitelor momente din viaţa Maicii Domnului. Despre Sf. Constantin v. O. Bodianski, *Versiunile vechi sau panonice ale „Vieţii" lui Constantin Filosoful* (*Conferinţele Societăţii Imperiale de Istorie şi Antichităţi a Rusiei*, 1863, cartea a II-a, pp. 1-224; 1864, cartea a II-a, pp. 225-398; 1873, cartea I, pp. 399-534).

697 Pokrovski (v. nota 692). F. I. Buslaev, *Studii istorice*, Sankt Petersburg, 1861, vol. II. *Despre miniaturile Psaltirii din Uglici*. E. K. Redin, *Zeii antici (planetele) în manuscrisele ilustrate ale lucrării lui Cosma Indicopleustos* (*Analele secţiei clasice a Societăţii Imperiale Ruse de Arheologie*, vol. I, Sankt Petersburg, 1904, pp. 33-34). Aici mai sunt enumerate câteva

personificări (Galgala, Ierihon, Gaias, Gebal, Izvorul, Muntele Hermakakar, Εὔρεσις, Φρόνησις, Μεγαλοψυχία etc.) și apoi sunt studiate cele ale unor planete: Luna, Soarele, Cronos, Afrodita, Zeus, Ares și Hermes.

698. A.P. Golubțov, *Ritualurile catedralelor* (partea I), Moscova, 1907, p. 23, la note. – În *Slujba Sofiei* (v. nota 714), p. 3, cântarea 4, tropar 2: „Atotînțelepciunea lui Dumnezeu, care este pătrunderea tainelor tuturor momentelor". – În *Epistola a IX-a*, Dionisie Areopagitul tâlmăcește Atotînțelepciunea prin Pronie.

699. V. detalii la Golubțov, *op. cit.*, pp. 21-24. Cf. *Slujba Sofiei* (v. nota 714), p. 11, canon, cântarea 6, condacul: „Vedem Icoana Atotînțelepciunii lui Dumnezeu, a Preacuratei Sale Maici".

700. *Cuvinte sfinte* (v. nota 704), cap. 14, p. 1.

701. Semnificația Sfintei Sofii, chestiune atât de firească în descrierea bisericii, este trecută sub tăcere și de către Arculf, episcop din secolul al VII-lea, a cărui însemnare s-a păstrat în însemnările lui Adamnanon, și de către Bernard cel Înțelept, un autor din a doua jumătate a secolului al IX-lea, și de către cronicarul-episcop Liutprand, care a vizitat de două ori Constantinopolul în anii 948-950 și 968-969, precum și de o serie întreagă de autori, până la sfârșitul secolului al XII-lea. Despre chestiunea care ne preocupă nu spun nimic în însemnările lor nici occidentalii care au însoțit trupele ce au cucerit Constantinopolul, în particular, nici cel mai eminent dintre ei, Villehardouin, care a descris amănunțit cucerirea Constantinopolului de către latini. Călătorii nordici, ale căror însemnări conțin mărturii curioase despre Constantinopol, nu comunică nimic despre ideea religioasă fundamentală a acestui oraș. Astfel, abatele Nicolae, în însemnările sale, se limitează la o remarcă: „În Maklagard se află o biserică, numită Aglosofia, căreia nordicii îi spun Aegisif, și această biserică, prin înfățișare și dimensiuni, întrece toate bisericile de pe pământ" (Werlauff, *Symbolae*, 10) și atât. Nu găsim nimic nici în suplimentul la însemnările sale. Sunt fapte care nu pot să nu provoace stupoarea istoricului. Aceste informații le preiau din referatul lui I.I. Sreznevski, *Sfânta Sofie din Constantinopol, după descrierea unui pelerin rus de la sfârșitul secolului al XII-lea*, în *Lucrările celui de-al III-lea Congres de Arheologie din Rusia* (Kiev, august 1874), Kiev, 1878, vol. I, pp. 105-106. Sreznevski susține că a examinat toate descrierile pe care le-a putut găsi (*ib.*, p. 104).

702. Robert de Clary, *Li prologues de Constantinoble comment elle fu prise* (ed. contelui de Riant, *Li estoires de chiaus qui conquisent Constantinoble de Robert de Clari en Aminois, chevalier*, s.a., p. 57, ed. Hopf, *Chroniques Gréco-Romanes inédites ou peu connues*, Berlin, 1873, p. 67). Textul picard al descrierii Catedralei Sf. Sofia și trad. rusă, la Sreznevski, pp. 107-108 (v. nota 701).

703. După Vl. Soloviov (*Rusia și Biserica Universală* (v. nota 5), cartea III, cap. III-V, pp. 325-353, în special pp. 326, 327, 328, 331-332, 349), Sofia nu este doar persoana ideală a Ființei, ci și „substanța Preasfintei Treimi" (n-o fi vrut să spună „energia universală" sau „harul universal"?). Nu e necesar să stabilim cât de departe se află una de alta această doctrină a unei substanțe divine separate de Ipostasuri și învățătura ortodoxă a lui Atanasie cel Mare, care susține ferm formula ἐκ Πατρός, ἐκ οὐσίας τοῦ Πατρός. Raționalismul lui Soloviov se divulgă prin faptul că pentru el principiul și fundamentul a toate nu este Persoana vie, nici Ipostasul și nici Treimea Vie ce se autofundamentează, ci substanța din care provin Ipostasurile. Însă atunci această substanță nu poate să nu fie recunoscută drept impersonală și, în consecință, *obiectuală*. Filosofia lui Soloviov, subtil raționalistă în formă, este fatalmente o filosofie a lucrului în conținut. Ceea ce susține Soloviov se apropie indubitabil de sabelianism, apropiindu-se de teoria lui Schelling, cel puțin în parte, se pare. – Doctrina lui Soloviov despre Sofie și Sufletul Universal (la el, aceste două persoane sunt când identice, când distincte) este expusă de Volgski (A.S. Glinka), *Problema răului la Vl. Soloviov* (*Probleme de religie*, Moscova, 1906, fasc. I, pp. 211-297), v. nota 5 pentru bibliografie. Trebuie să mai adăugăm Prințul E.N. Trubețkoi, *Concepția lui Vl. Soloviov asupra lumii*, Moscova, 1913; E.L. Radlov,

Vl. Soloviov, Sankt Petersburg, 1913. – Soloviov îl numește pe John Pordage (1625-1698) „specialist în problema Sofiei". Într-adevăr, sistemul său teosofic nu este sofianic doar prin origine, ci și prin conținut îi este, în mare parte, dedicat Sofiei dacă nu direct, în orice caz tangențial. Revelația pe care a avut-o el la zilele de 21, 22 și 23 iunie 1675 a descris-o într-o lucrare mică, a cărei traducere rusă în manuscris, păstrată la noi, este intitulată *Sofia, Veșnica Fecioară a Vrednicei Înțelepciuni, care s-a descoperit lui John Pordage*. Doctrina teosofică a Sofiei este dezvoltată mai ales în *Metafizica divină și adevărată* (v. nota 126), t. 2, cartea a II-a, cap. 5, secțiunea 3, § 44-58, pp. 202-213.

704. V. detaliile în literatura iconografiei sofianice. Pentru comoditate, indic bibliografia, chiar incompletă, a problemei (asteriscul marchează cărțile și articolele care conțin exemple de iconografie sofianică): A.I. Nikolski, un articol în *Curierul de Arheologie și Istorie* editat de Institutul Imperial de Arheologie, 1906, fasc. 17 (nu am avut ocazia să-l consult). – A.I. Uspenski, *Pictura de icoane în Rusia până la a doua jumătate a secolului al XVII-lea* (*Lăcaș de aur*, 1906, Nº 7-9). – E.K. Redin, *Materiale pentru iconografia bizantină și rusă veche. I. Sofia Înțelepciunea lui Dumnezeu* (*Comunicări și informații de arheologie*, vol. 1, 1893). – Contele M.V. Tolstoi, *Icoanele Sofiei Înțelepciunea lui Dumnezeu* (*Lecturi pentru suflet și trup*, 1890, partea I, pp. 240-241, 459-460). – V. Arsenev, *Despre iconografia bisericească* (*ib.*, 1890, partea I, pp. 263-265). – Preot Bogoslovski, *Sfânta Sofie din Marele Novgorod* (*Letopis ortodoxă*, 1877, partea I, pp. 189, 195, 191, 201). – Contele M.V. Tolstoi, *Scrisori din Kiev* (*Lecturi pentru suflet și trup*, 1870, partea a II-a; *Cuvinte sfinte*, pp. 69-71). – Prot. Piotr Orlovski, *Sfânta Sofia din Kiev, astăzi Catedrala Sf. Sofia din Kiev*, ed. a 2-a, 1901. – Saltâkov, *Studii de iconografie rusă*, cartea a II-a, pp. 30-34. – F.G. Lebedințev, *Despre Sf. Sofia din Kiev*, în *Lucrările celui de-al III-lea Congres de arheologie* (Kiev, 1874), vol. I, Kiev, 1878. – *Idem*, *Sofia Înțelepciunea lui Dumnezeu din iconografia Rusiei nordice și sudice* (*Trecutul kievean*, vol. 10, 1894, sept., pp. 555-567). – *G.D. Filimonov, *Studii de iconografie creștină rusă. Sofia Înțelepciunea lui Dumnezeu* (*Buletinul Societății de artă rusă veche de pe lângă Muzeul Public din Moscova*, Nº 1-3, 1874, Moscova, pp. 1-20). – *Cuvinte sfinte despre ceea ce este Sofia Înțelepciunea lui Dumnezeu și Istorie despre Sfânta Sofie din Constantinopol* (*ib.*, *Materiale*, pp. 1-17). – A.P. Golubțov, *Ritualurile catedralelor și particularitățile slujbei după ele*, Moscova, 1907, pp. 13, 32 sq. – *N.V. Pokrovski, *Evanghelia în monumentele iconografiei, în special ale iconografiei bizantine și ruse*, Sankt Petersburg, 1892, pp. 374 sq., XXXV, XXXVI, 207 etc. – Mitropolitul Evghenie Bolhovitinov, *Descrierea Catedralei Sofiei și a Ierarhiei din Kiev*, Kiev, 1825, pp. 16 sq. – F.I. Buslaev, *Studii de filologie și artă populară rusă*, Sankt Petersburg, 1861, vol. 2, pp. 294-298. – Preot Konstantin Nikolski, *Anatematizarea ce se face în prima săptămână a Postului Mare*, Sankt Petersburg, 1879, apendice, pp. 291 sq. – Vl. S. Soloviov, *Ideea de umanitate la Auguste Comte*, IX (*Opere*, vol. 8, Sankt Petersburg, pp. 240-241). – *E.M. Kuzmin, *Icoana Sf. Sofia și explicarea ei*, *Curierul teozofic*, 1909, 1, pp. 1-3 (încercare de interpretare a Sofiei în spiritul teozofiei). – Pr. F.I. Titov, *Cuvânt de ziua Nașterii Preasfintei Născătoare de Dumnezeu* (despre adevărata Înțelepciune a lui Dumnezeu, Sf. Sofia, și rătăcirile teozofice actuale) (*Lucrările Academiei Teologice din Kiev*, 1910, oct. 10, pp. I-VII, replică împotriva articolului precedent). – Episcopul Visarion, *Icoanele și alte imagini sfinte în Biserica Rusă* (în colecția *Hrană duhovnicească*, ed. a 2-a, Moscova, 1891, pp. 284-286). – A.N. Muravev, *Simbolica și antichitățile Catedralei Sf. Sofia din Kiev* (*Suplimente și opere editate ale Sfinților Părinți*, partea 18, Moscova, 1858, pp. 553-554). – M. Didron, *Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu*, Paris, 1843, pp. 160-161. În lucrările citate se pot găsi indicații bibliografice suplimentare.

705. Nu citez decât o parte din documente, unele în manuscris. Sunt publicate *Cuvintele sfinte* (v. nota 704), pp. 1-5; *Despre icoana Sofiei Înțelepciunea lui Dumnezeu, copie după icoana fixă ce se află în Marele Novgorod* (în mss. Bibliotecii Sinodale, care conține tâlcuirea Psaltirii de către Atanasie de Alexandria, Nº 238). V. Buslaev, *Studii* (nota 704), pp. 297-298. A.V. Gorski și K.I. Nevostruev, *Descrierea manuscriselor din Biblioteca sinodală*, secț. II, p. 74. Nikolski, *Anatematizarea*, op. cit. – Preot P. Florenski, *Slujba Sofiei* (v. nota 714). M. Smențovski, *Materiale istorico-bisericești* (v. nota 714).

706. Iconostasul Catedralei „Adormirea" de la Lavra Sf. Treime din Serghiev Posad (v. nota 679). Catedrala a fost sfințită la 15 august 1585. Citez textul transcris de mine

acum câțiva ani. Însă în cursul ultimei restaurări a catedralei icoana a fost renovată și ferecată în argint. Iar ferecătura acoperă inscripția vechii imagini care, după cât mi aduc aminte, nu prea corespunde actualei imagini. Punctuația din text îmi aparține.

707 Aici se termină ceea ce este scris în stânga Sofiei (pentru privitor) și începe ceea ce este scris în dreapta.

708 *Culegere de articole polemice, canonice și istorice*, păstrată în Biblioteca Academiei Teologice din Moscova. Nº 10 (175), fol. 199 (verso)-201 al întregului volum, sau fol. 82 (verso)-84 din acest mss.

709 *Apocalipsa tâlcuită în imagini*, tâlcuire de Andrei, arhiepiscop de Cezareea. *Ibid.* Nº 11 (16). Supliment, fol. 96.

710 *Cartea Alfabetului*, *ibid.* Nº 36 (230), fol. 232-251.

711 V. *Descrierea manuscriselor slavone ale Bibliotecii Lavrei Sf. Treimi din Serghiev Posad*. Moscova, 1878, partea I, pp. 89-90, partea a III-a, p. 214.

712 *Apocalipsa tâlcuită de Andrei de Cezareea cu supliment*, fol. 147. Biblioteca Lavrei Sf. Treimi din Serghiev Posad. Nº 122 (1829).

713 *Culegere*, *ibid.* Nº 788 (1649). *Cuvântul Sf. Sofii*, p. 220.

714 *Slujba Sofiei, Înțelepciunea lui Dumnezeu*, editată (după rasa Bisericii Sofiei din Moscova, care se află la Lubianka) de Pr. P. Florenski. Lavra Sf. Treimi de la Serghiev Posad, 1912, p. 42 (= *Curierul teologic*, 1912, Nº 2). V. și Episcop Visarion, *op. cit.*, p. 286, nota 1. – Nu se cunoaște cine este autorul slujbei Sofiei. Ea este deja la începutul secolului al XVIII-lea. În preajma lunii noiembrie 1707, frații Ioanichie și Sofronie Lihudie au corectat această slujbă și au tocmit prologul, stihirele și canonul în cinstea Sofiei. Mitropolitul Iov a trimis această lucrare corectorului Teodor Policarpov de la Tipografia din Moscova, ca să vadă și să corecteze cum îi place. (Stroev, *Dicționar bibliografic*, pp. 190-191. *Pelerinul*, 1861, cartea I, p. 125). Troparul și condacul Sofiei cu însemnări despre lenea ... și Catedrala din Novgorod și ... corectate de frații Lihudis ... menționate în inventarul cărților mitropolitului Iov (*Inventarul arhivei Sfântului Sinod*, vol. 1, nota 8, p. XCV). Totuși nouă slujbe nu le-a plăcut tuturor și de aceea Ioanichie Lihudis a scris un răspuns la critica slujbei celei noi a Sofiei, Înțelepciunea lui Dumnezeu" (*ib.*, pp. XCIII-XCIV). (Aceste informații le împrumut din cartea lui M. Smențovski, *Frații Lihudis*, Sankt Petersburg, 1899, pp. 349-350). În septembrie 1708 Ioanichie Lihudis a terminat noua sa lucrare *Cuvânt solemn pentru Sofia, Înțelepciunea lui Dumnezeu*. Este un tratat în parte istorico-arheologic, în parte dogmatic. Scopul autorului este de a explica de către cine și când a fost construită în Constantinopol preaminunata, preaslăvita și renumita biserică închinată Sofiei, Înțelepciunea lui Dumnezeu, cine i-a dat această denumire și de ce Înțelepciunea lui Dumnezeu și Tatăl ne este arătată cu fețe ca de foc, cu aripi de vultur, cu coroana și sceptru, cu veșminte bisericești și cu diferite alte însemne, ... stând pe tron împodobită și zugrăvită astfel pe icoane". Judecând după intitularea *Cuvântului*, presupunem că acesta a fost rostit de la amvonul bisericii ca o cateheză (M. Smențovski, *op. cit.*, pp. 364-367. Tot aici este dat și conținutul acestui *Cuvânt*. Textul său original este tipărit după mss. Nº 244 al Muzeului Rumianțev din Moscova, în cartea lui Smențovski, *Materiale pentru istoria bisericească*, Sankt Petersburg, 1899, pp. 5-32). Profit de ocazie și îmi exprim recunoștința față de N.L. Tunițki, care m-a informat că frații Lihudis sunt autorii slujbei Sofiei.

715 *Slujba Sofiei*, p. 6.

716 Nikolski, *Anatemizarea* (v. nota 704), p. 252. – Buslaev, *Studii istorice* (v. nota 697), vol. II, p. 297.

717 *Slujba Sofiei*, cântarea I, tropar 3: „Cu toată mama vom cânta Înțelepciunea lui Dumnezeu întrupată în Preacurata Fecioară" etc.

718 Aici mai mult ca pe oricare altul, dar și în mod cu totul deosebit, trebuie să menționez enigmatica figură a lui A.N. Schmidt.

719 Vl. Soloviov, *Mesa de emanitate la Auguste Comte* IX (*Opere*, vol. 8, Sankt Petersburg, pp. 240-241). Pentru a completa cele afirmate mai înainte, remarcăm că *Întruparea* Înaintemergătorului înseamnă că această persoană luminată, ridicată la rang de înger, este despărțită de viața ei pământească. Marele Domnului cu aripi este de asemenea o persoană ridicată la cele de Sus și se află în afara cercului pământesc al acțiunii retorice. (Buslaev /v. nota 704/, p. 295).

XII. Scrisoarea a XI-a: *Prietenia*

720 Această problemă va fi studiată mai amănunțit în articolul *Despre tipurile de creștere*.

721 Detalii și demonstrații asupra uzului clasic al verbelor iubirii și al derivatelor lor v. la J.H. Schmidt, *Synonymik d. griechischen Sprache*, III, Leipzig, 1879, Nº 136, § 476-491; Nº 134, § 463-471; Nº 135, § 471-474. V. și Aristotel (v. nota 727).

722 Curtius (v. nota 13), 4-te Aufl., S. 172, Nº 122.

723 Prellwitz (v. nota 13), S. 2, ἀγαπάω.

724 Boisacq (v. nota 13), I, pp. 3-4, ἀγα... și p. 6, ἀγαπάω. Tot aici se găsesc citatele exacte ale criticilor lui Prellwitz.

725 Aristotel, *Retorica*, I, 11. *Opera* (v. nota 37), vol. 2, col. 1, 17-21.

726 Cuvintele τὸ φιλεῖσθαι ἀγαπᾶσθαι ἐστιν αὐτὸν δι' αὐτὸν sunt redate într-o traducere franceză prin expresia: *être aimé signifie être chéri pour son mérite personnel*, adică exact contrar traducerii noastre, deși e aproape sigur că traducătorul a vrut să spună același lucru ca în versiunea noastră. V. *La Rhétorique d'Aristote*, grec-français, trad. nouv. par M.E. Gros, Paris, 1822, p. 155.

727 Aristotel, *Etica nicomahică*, I, 3 (v. nota 37), p. 1095, col. II; 1096, col. I.

728 Trebuie să remarcăm că nu ne aici cont de întrebuințarea originală a lui ἔρως, ἔρως și a derivatelor la Platon, care le-a dat specific gnoseologic și ontologic, precum și un conținut mai spiritualizat. Pentru uzul cuvintelor la Platon v. Fr. Astius, *Lexicon Platonicum*, Lipsiae, 1835, vol. I, pp. 822-825, 830-831.

729 Dal (v. nota 8), vol. I, col. 1716 (= ed. 1863, p. 618).

730 Mikuțki (v. nota 10), pp. 33-34.

731 Amănunte și demonstrații, v. uzul biblic al verbelor iubirii la Cremer (v. nota 18), Gotha, 1902, § 10-15, 15-19, 20. S. Smirnov, *Observații filologice asupra limbii neotestamentare comparate cu cea clasică. In lectura Epistolei ap. Pavel către Efeseni*, Moscova, 1873, pp. 31-36. – *A Concordance to the Greek Testament*, edited by Rev. W.F. Moulton and Rev. A.S. Geden. Sec. ed. Edinburgh, 1899, pp. 6-8, 990-991.

732 Dacă stiluții mistici nu se temeau să utilizeze un cuvânt atât condamnat în epocă de către societate, înseamnă că aveau motive lăuntrice foarte solide pentru o expresie atât de curajoasă, deși nu găseau alt cuvânt mai potrivit.

733. Până în alt mai timp, filologii cunoscuți defineau ἀγάπη ca „vox solum biblica et ecclesiastica", „vox mere biblica", „der Profan-Gräcität völlig fremd", „vox profanis ignota". Totuși, noile descoperiri în papirologie au obligat recunoașterea, cu un grad mai mare de verosimilitate, că acesta este un cuvânt din limba vorbită. Astfel, în scrisoarea unui ... Dionis către Ptolomeu, descoperită în arhivele Serapeumului (pap. par. 49, 3)

care datează din perioada 164-158 î.H., se găseşte cuvântul ἀγάπη (G.A. Deissmann *Bibelstudien*, Marburg, 1895 S. 80; se citează şi textul. Deissmann *Neue Bibelstudien* S. 27). Se mai cunoaşte un caz de utilizare a acestui cuvânt, datând din secolul I î.H. (Deissmann, *Licht vom Osten, Das Neue Testament...*, Tübingen, 1909, SS. 48 sq.). Astfel, chiar dacă face parte dintre ἅπαξ, εὑρημένα nu este în nici un caz dintre ἅπαξ εἰρημένα (ib., S. 48).

734. Arnoldi Geulincx Antverpiensis *Ethica*, tract. I, cap. 1, *Amor*, 1-8 (*Opera Philosophica* recognovit G.P.N. Land, Hagae Comitum, 1893, vol. III, pp. 9-14), cf. *Annotata ad Ethicam*, pp. 154-163.

735. Un asemenea roman este descris la J. Bois, *Le Monde invisible* (v. nota 253). Această iubire mai este descrisă în *Îngerul de foc* al lui V. Briusov şi în numeroase alte opere literare şi autobiografice.

736. Fac o ipoteză, căci la Geulincx (*op. cit.*, t. III, p. 163, 10 sup. în *Annot. ad Eth.*) este: „*neque amor dilectionis, neque amor affectionis*", ceea ce nu are sens, pentru că este acelaşi lucru; este clar că *amor affectionis* trebuie citit *amor effectionis*. Această corectură a celei este în deplin acord cu sensul pasajului corespondent din textul de bază, la care se face trimitere în pasajul corectat (*Ethica*, trat. I, cap. I, § 1, 2, t. III, p. 10).

737. Sf. Metodiu, *Banchetul celor zece fecioare sau despre fecioria* (*Opera complete*, trad. din gr. sub red. prof. E. Lovagkau, ed. a 2-a, Sankt Petersburg, 1905). — V. nota 246.

738. Sohm (v. nota 586).

739. Despre agape: P. Sokolov, *Agapele sau serile de dragoste în lumea veche creştină*, Serghiev Posad, 1906. — F.X. Kraus, *Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer*, Freiburg i./B., 1880, Bd. I, S. 25-27. — H. Leclercq, *Agape* (*Dict. d'archeol. chr.*... par F. Cabrol /v. nota 25/, t. I, col. 775-848, cu ilustraţii şi o bogată bibliografie). — Despre vestigiile agapelor la gruzini şi armeni: N. Marr, *Urme de ἀγάπη la armeni* (*Orientul creştin*, vol. 1, fasc. 1, Sankt-Petersburg, 1912, pp. 41-42).

740. Această derivare este indicată, printre altele, în *Investigaţii filologice*, 1888, p. 2. Despre caracterul ei incert: Walde (v. nota 20), S. 313. Curtius (v. nota 13), S. 303. Prellwitz (ib.), S. 341, care o respinge ferm.

741. În contemporaneitate, † N.N. Nepliuev a impus necontenit şi neobosit importanţa categorică pe care o are pentru Biserică fraternitatea organizată sistematic. Orice părere am avea despre realizarea concretă de către el a „Frăţiei muncii", nu-i putem refuza meritul de a fi lucrat acest fundament al vieţii bisericeşti. V. *Operele* sale. Despre el: culegerea panegirică *Nepliuev, învăţător al pământului rusesc. Coroană pe mormânt*, Serghiev Posad, 1908 (— *Creştinul*, 1908).

742. Neîndoielnic, iniţial, creştinismul era ţinut într-un mare secret, care prin atitudinea sa exterioară, se asemăna cu cel al misterelor. Tainele botezului, mirungerii, hirotoniei şi împărtăşaniei, liturghia, învăţătura despre Sfânta Treime, simbolul credinţei şi Rugăciunea domnească — aceste opt taine li se transmiteau numai iniţiaţilor şi existau numeroase reguli de tăcere cu privire la ele, şi anume: „ἐπιχώριος σιωπή, ἀρρητηγορία τὸ ἀπόρρητον τῶν μυστηρίων, γνῶσις ἀπόρρητος, μυστηριώδης, δόγμα, τρόπος ... oculta, reticentia sacrorum, silentium sacrum, arcanum" şi „*disciplina arcani*", termen inventat în secolul al XVII-lea de către Th. Geier (Augusti, *Handb. der christ. Archäologie*, Leipzig 1836-1837, Bd. I, S. 93). Totuşi, păstrarea secretului, atestată de o serie întreagă de mărturii, nu era doar o modestie asumată. Nu ci de la „co-părtaşii la taină συμμύσται" (Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni* 12, 2, Funk /v. nota 320/ § 84), adică de la cei iniţiaţi în tainele sale, Biserica pretindea tăcere severă şi încălcarea acesteia era luată drept trăsătură caracteristică a comunităţilor eretice. Din pricina acestor reguli s-a amplificat, în parte, limbajul simbolic al creştinismului vechi, pe care Fericitul Teodoret (secolul al V-lea) l-a numit „κεκρυμμένως καὶ μυστικῶς λέγειν". Asupra importanţei pe care o avea disciplina arcani pentru creştinismul vechi a insistat în mod deosebit

† contele A.S. Uvarov (*Simbolism creştin*, ed. postumă, partea I, Moscova, 1908, pp. 3-7: mărturii şi reguli cu privire la *disciplina arcani*). V. F.X. Kraus, *op. cit.* (v. nota 739), Bd. I, § 74-76. Petere, *Arcandisciplin*. Dar, pe lângă acest ezoterism exterior şi, ca să spunem aşa, grosier al Bisericii, există şi unul mult mai subtil. Este vorba despre natura lăuntrică a vieţii ei pentru orice neiniţiat, adică existenţa în Biserică a unei organizări speciale a sufletului, fără de care Biserica nu poate fi înţeleasă şi percepută corect şi care se transmite doar în continuitatea tradiţiei vii a Bisericii. În acest sens, putem vorbi de o anume analogie dintre viaţa Bisericii şi misterele antice, în cadrul cărora se transmitea, de asemenea, un sentiment al lumii şi al sufletului cu totul deosebit. Câte ceva despre raporturile lăuntrice dintre mistere şi creştinism se poate găsi la: R. Steiner (v. nota 119). — *Idem, Calea spre iniţiere*, Kaluga, 1911. — Ed. Schuré, *Sanctuaires d'Orient*, 4-me éd., Paris, 1907. — Ed. Schuré, *Les grands initiés*, Paris, peste zece ed.; există o trad. rusă: *Marii iniţiaţi*. — G. Wobbermin, *Religionsgesch. Studien zur Frage d. Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen*, Berlin, 1896. — G. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Göttingen, 1894. — Fr. Cumont, *Die Mysterien des Mithra* (traduc. deutsche Ausg. v. G. Gehrich, Leipzig, 1903).

743. Ad. Trendelenburg, *Zur Gesch. des Wortes Person* (*Kantstudien*, XIII, SS. 1-17). — R. Eisler, *Wörterbuch d. Philos. Begr.*, 3-te Aufl., Berlin, 1910, Bd. 2, SS. 989-993, *Person*. Steinp. (v. nota 2).

744. Ἡ ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. Text with crit. apparatus, published by the Brit. and Foreign Bible Society, London, 1904, p. 27.

745. Dualul este un număr feminin. De aceea doi formează o molecula de receptivitate feminină, mistic impresionabilă, atât în privinţa binelui (dacă ascultă de Dumnezeu) cât şi a răului (dacă ascultă de Diavol). Dar, în orice caz, în psihologia diadică (contra psihologiei unitare şi trinitare) există, neîndoielnic, un fel de „moliciune", o facultate de a „absorbi în sine" adierile de dincolo. Viaţa diadei este viaţa sentimentului, dar fără controlul raţiunii. Unu înseamnă voinţă, doi — sentiment, trei — raţiune.

746. V. nota 586.

747. V. nota 21.

748. Despre realitatea ontologică şi sensul mistic al Numelui Iisus, v.: Pr. Ioan de Kronstadt, *Viaţa mea în Hristos* (v. nota 46). — *Filocalia*, mai ales vol. 5, consideraţiile lui Calist şi Ignatie Xanthopoulous. — *Povestirile sincere ale unui pelerin* (v. nota 565). — *Din povestirile unui pelerin despre urmarea harică a rugăciunii lui Iisus*, Serghiev Posad, 1911. — Schim. Ilarion, *În munţii Caucazului*, ed. a 3-a, Kiev, 1912. — Ieroschim. Antonie (Bulatovici), *Apologia credinţei în Numele „Iisus"*, Biblioteca de religie şi filosofie, Moscova, 1913. — (Monah Pavel Kusmarţev), *Ideile părinţilor Bisericii despre Numele lui Dumnezeu. Documente pentru clarificarea controversei teologice atonite*, Sankt Petersburg, 1913. — *Documente pentru controversa asupra cultului Numelui lui Dumnezeu*, fasc. 1, Biblioteca de religie şi filosofie, Moscova, 1913. — Lucrări cu caracter polemic: F.E. Melnikov, *În mrejele ereziilor şi blestemelor*, Moscova, 1913. — *Buletinul Bisericii*, an XXVI, 1913, № 20 (epistola sinodală şi articolele arh. Nikon, Antonie şi E. Troiţki). — Celelalte publicaţii, mai ales imensul număr de articole de ziare, sunt de importanţă secundară. — V. şi Ep. Teofan, v. notele 251, 21.

749. Petrus Bungus Bergomatus, *Numerorum Mysteria*, Lutetiae Parisiorum, 1618. — A.L. Sailov, *Numerele semnificative*, Sankt Petersburg, 1909 (= *Lectură creştină*, 1909-1910); v. bibliografia. — V. şi Baron D.O. Schepping, *Simbolismul numerelor*, Voronej, 1843 (= *Buletinul filosofic*). — Hellenbach, *Die Magie der Zahlen*, 1882. — L. Keller, *Die heiligen Zahlen u. die Symbolik d. Katakomben*, Leipzig u. Jena, 1906 (= *Vorträge u. Aufsätze aus d. Comenius-Ges.*, XIV, 2).

750. Ib.

751. Aşa o consideră aproape toţi comentatorii. O parte din numeroasele tentative de comentariu, după cum ne informează Trench, sunt enumerate în cartea lui Schreiter

Explic. Parab. de improbo oeconomo. Lipsiae, 1803, în rusă. Trench, Explicarea pildelor Domnului nostru Iisus Hristos, ed. a 2-a, Sankt-Petersburg, 1888, pilda 25, pp. 356-378. – Filaret, mitropolit al Moscovei, Cuvinte și discursuri, vol. III, culegerea II, 1861, p. 362. – M.M. Tareev, Fundamentele creștinismului, vol. II, pp. 364-366 (= Curierul teologic, 1904, mai, pp. 149-160). – I.I. Iuvacev, Tainele împărăției Cerești, partea I, Sankt-Petersburg, 1910, pp. 134-144. – O.D. Durnovo, Așa a spus Hristos, ed. a 2-a revăzută și adăugită, Moscova, 1912, pp. 45-52, 270-271. – Mai există studii ale lui M.D. Muretov și ale prot. T. Butkevici.

752. Această explicație ne este furnizată de către slavofili, pe care i-au urmat și unele școli de teologie. Citând la întâmplare: I.F. Samarin, Iezuiții și atitudinea lor față de Rusia (Opere, vol. VI, Moscova, 1887). – Ep. Serghie, Doctrina ortodoxă a mântuirii (v. nota 282).

753. Experiența existenței ca bine (binefacere, dar) este embrionul demonstrației ontologice a existenței lui Dumnezeu în forma naivă a lui Anselm de Canterbury sau în fina argumentație a lui Schelling (Philosophie d. Offenbarung, Stuttg., 1858, Abth. II, Bd. 3, Introducere). Aceeași idee constituie centrul concepției despre viață a lui F.M. Dostoevski. De aceea este absolut neîntemeiat răspunsul pe care A.I. Vvedenski l-a dat lui S.S. Glagolev, care apără argumentul ontologic: Problema e că „ceea ce este realizat este mai puțin real decât cel nerealizat, realizarea se este transparentă și prin „realizarea” sa răul doar se autoexilează din domeniul existenței în întunericul exterior” (S.S. Glagolev, Credință și cunoaștere, în Credința și rațiunea, 1909, Nº 21. – A.I. Vvedenski, Logica /v. nota 87/, p. 404, notele).

754. M.D. Muretov, Iuda trădătorul, IV, 1 (Curierul teologic, 1905, iul.-aug., p. 551).

755. Pentru amănunte și justificarea acestor cuplări, ibid., pp. 551-553.

756. „Legende nu greșește atât de grosier istoricii, căci legenda este însăși realitatea, purificată în purgatoriul timpului de tot ce este fortuit, fiind astfel artistic pentru a deveni idee ridicată la rangul de tip. «Legenda este tradiție vie, aproape întotdeauna mai adevărată decât ceea ce numim istorie», spune Augustin Thierry. Legende este istoric prin excelență, căci «poezia este mai apropiată de filozofie și mai plină de conținut decât istoria», după cum mărturisea și cel mai lucid dintre filozofi, părintele științei contemporane, Aristotel” (P. Florenski, Strămoșii înțelepciunii, Curierul teologic, 1905, mai).

757. Aug. Mommsen, Athenae christianae, Lipsiae, 1878, p. 135.

758. Șestakov (v. nota 263), pp. 151, 157, 187, 250 (= Analele Universității din Varșovia, 1910, Nº 10, 4). Lista este cea a lui Șestakov, iar numele din paranteze sunt date după Mommsen.

759. Fericitul Ieronim, Comentarii la Marcu, 2 (v. nota 761).

760. Fericitul Augustin, Probleme evanghelice, 2, 14, v. nota 761.

761. V. colecția de canoane sinodale și monastice asupra necesității ca monahul să fie mereu este dată A. Dad. Altesserra, Asceticon sive originum rei monasticae libri decem, ... rec. C.F. Glück, Hale, 1782, lib. VI, cap. X, pp. 558-561. – Vechile regulamente monastice ale Cuv. Pahomie cel Mare, ale Sf. Vasile cel Mare etc., adunate de Ep. Teofan, Moscova, 1892.

Obiceiul monahal de a umbla câte doi este ilustrat printre altele de următoarea anecdotă relatată de Konrad Zeltis într-una din epigramele sale (IV, 53), cu referire la tâlcul lui Albert cel Mare: doi călugări au fost surprinși de furtună; pe unul trăsnetul l-ar fi făcut scrum, lăsându-i totuși mantia întreagă, celălalt e a ales cu mâinile arse, dar a scăpat nevătămat. Cel din urmă, nemaivăzându-și tovarășul, s-a îmbrăcat cu mantia lui și la mănăstire a spus că tovarășul său de drum a fost probabil luat și trăiește în cer (G. Senges, Observații critice la textul epigramelor lui K. Zeltis, 96, Revista Ministerului Educației Naționale, partea XXXVI, 1911, nov., secț. filologie clasică, p. 540).

762. Clement Alexandrinul, Care bogat se va mântui? 32, P.G. IX, 620.

763. Clement Romanul, A doua Epistolă către Corinteni, 12, 2, v. nota 136, S. 74.

764. V. pp. 195-200.

765. Clement Romanul, op. cit., 12, 5, 6, 95, 74, 75.

766. Grigorie Teologul, Distihuri gnomice, 97, 98, P.G. XXXVII, 923.

767. Grigorie Teologul, Cuvântul XI, către Sfântului Grigorie de Nyssa, fratele lui Vasile cel Mare, P.G. XXXV, 831 B C. Cf. Maxim Mărturisitorul: „Nimic nu este mai prețios decât iubirea credinței”.

768. Grigorie Teologul, Cuvântul VI, Despre pace, 1, P.G. XXXV, 728.

769. V. nota 767, col. 833 C.

770. Grigorie Teologul, Epistolă de îndrumare către Hellenios, Despre monahi, pp. 231, 132, P.G. XXXVII, 1468.

771. Grigorie Teologul, Cuvântul XXIII, Despre pace, 3, vezi, în general, tot textul.

772. Talasie (v. nota 54), prima sută de capete, 1.

773. Ib., 5.

774. Vasile cel Mare, Regulile expuse pe larg, 3, P.G. XXXI. Răspuns la întrebarea despre ale rea apropierii, P.G. XXXII, 917 A și, în general, întregul capitol, 915 C – 917 D.

775. Pentru a evita confuziile, cred că nu este de prisos să amintesc că obiectul veritabil al considerațiilor noastre este viața lăuntrică și nu lingvistica. Iată de ce aici ca și în multe alte pasaje se fac trimiteri (pe un anumit ton) la etimologiile considerate suspecte sau cel puțin insuficient stabilite. Teoriile lingvistice nu sunt pentru noi argumente propriu-zise. (De fapt, asemenea argumente sunt oare posibile în problemele vieții lăuntrice? Și dacă sunt posibile, sunt oare necesare acolo unde însăși viața vorbește mai elocvent decât orice argument?) Dar dacă nu sunt argumente, atunci ce sunt? Desigur, simboluri sui generis. Și nu este chiar atât de important să știm în ce măsură aceste simboluri sunt aprobate de lingviștii contemporani, căci trăirile vieții lăuntrice sunt pentru toate timpurile și popoarele, iar opiniile științifice țin de modă curentă și schimbătoare, care nu este cu nimic mai constantă decât aceea a pelerinelor de damă sau a mantalelor. Și dacă prudența interzice să rămânem prea mult în urmă față de ceea ce la un moment dat acceptă toată lumea, atunci cu atât mai puțin autoconservarea poate să admită goana deșartă după ultimul răcnet al modei feminine le palmid și masculine le tendințele științifice. Deci dacă o anumită simbolică se potrivește cu obiectivul nostru imediat, ne permitem să nu fim îngrijorați de ceea ce vor spune lingviștii în legătură cu ea.

Mai mult chiar. Sprijinindu-ne pe cea mai mare autoritate a filozofiei, pe emoțiile lui Platon, rămânând exemplul, ar am face efortul să apelam la mare principii ale lingvisticii pe care, la timpul și locul potrivit, au fost sau vor fi combătute, chiar și ca ancilla theologiae filozofia nu este, totuși, ancilla scientiarum. În raport cu știința, ea este Domina. Filozofie creează limba, nu o studiază. Să spunem direct, conform expresiei clasicizate a lui Humboldt: limba nu este un lucru inert, nu este ἔργον, ci activitate mereu vie, ἐνέργεια. Cuvântul se întemeiază continuu și aceasta este esența lui. Prin urmare, cuvântul este ceea ce creatorul de limbă, poetul sau filozoful, îl hărăzește să fie. Forma exterioară a cuvântului, adică fonemul lui împreună cu morfemul, există numai datorită unirii lui cu semantemul, și în afara acesteia nu este cuvânt, ci un proces fizic nesemnificativ, care nu ține decât într-o anumită măsură de forma sa exterioară, dar nu este ulterior pe departe scheletul ei. Să explicăm printr-un exemplu. Oare poetului îi este interzis să și liberă concepțiile creatoare în baza unor termeni și teorii ce i se par încă necercetate sau deja depășite? Inima de mamă este prezicătoare. Spunând acest lucru, suntem oare obligați să tragem concluzii cu ochii la teoria emoțiilor a lui James Lange și să-i solicităm o justificare? Sau expresia „atmosfera spirituală era plină de electricitate” așteaptă verdictul fizicii?

La fel și filozoful, mai mult din politețe decât la modul serios își pleacă urechea la poveștile lingvistului. Dar dacă, pentru propria sa liniște, lectorul pretinde neapărat un

raţionament „ştiinţific", noi, în măsura puterilor noastre, îl vom satisface, fie şi prin administrarea unei capsule de *Sacchari albi* („obligatoriu la o jumătate de oră după masă!").

Cuvântul rus *priatel'* (prieten) a fost derivat de unii de la verbul de diateză activă *priati* (a primi) cu rădăcina *imu* şi prezentul *priemliu* (primesc) (v. *Dicţionarul etimologic* al lui Reif). Interpretarea cuvântului *priatel'* în sensul de *priemliuşcii* (care primeşte) nu este străină, se pare, cărţilor liturgice, măcar sub forma unui joc de cuvinte. Astfel, în stihira litiei de la Naşterea Preacuratei Născătoarei de Dumnezeu se cântă: „Mamă şi Fecioară şi *priatelişce* (receptacul) de Dumnezeu", iar în apostih („Slavă... Şi acum...") este numită „Templu sfânt, *priatelişce*, al Dumnezeirii". De altfel, nu este nevoie să afirmăm că aici are loc o apropiere de sens între „cea care l-a primit în sine pe Dumnezeu" şi „prietenul lui Dumnezeu". Dar ulterior, verbul *priati*, aflat la baza cuvântului *priatel'*, a fost recunoscut drept un verb special, chiar cu rădăcina consonantă *imu*, şi anume drept verb de diateză *medie*, având ca formă de prezent *priaiu*. De la el derivă toată familia de cuvinte înrudite şi ca sens, şi anume (transcrierile care urmează nu sunt toate exacte, din pricina absenţei semnelor diacritice): *przyjac, sprzyac, przyja je* (pol.), *práti, priti, preji* (ceh.); *prii, prieten, prêten* (= *amicus*) (rom.) etc.; *cf.* sanscr.: *pri, pri-na ti, prij-a* (drag prieten), *-ajate, prdj-ds* (dragoste), *pri-ti-s, prê-tar-, pri-jamana*, zend: *fry-a*, got.: *frij-on, frij-ond-s*, alt hoch Deutsch: *fri-unt, fri-u-dil*, lituan.: *pri-e-tel-is*, germ.: *Freund, frei,-en, Frei-her* (mire), *Frei-tag* (= *Veneris dies*) etc. V. Şimkevici (v. nota 11), pp. 26-27: *priat*. Goreaev (v. nota 7), pp. 280-281: *priatel'*.

776. F.I. Tiutcev, *Poezii*, Edit. Arhiva Rusă, Moscova, 1894, p. 269.

777. A.S. Homiakov.

778. „*Tanto nostri (sc. M. Minucii Felicis) semper amore flagraverit* (*Octavius*), *ut et in ludicris et seriis pari mecum voluntate concineret, eadem vellet vel nollet. Crederes unam mentem in duobus fuisse divisam*" (Minucius Felix, *Octavius*, I, 11, P.L. III, 233 A; v. întreg cap. I).

779. „*Nec enim possent in amicitia tam fideli cohoerere, nisi esset in utroque mens una, eadem cogitatio, par voluntas, aequa sententia*" (Lactanţiu, *Despre moartea persecutorilor*, 8, Lucii Coleii Lactancii Firmiani, *Opera Omnia*, ed. Io. Ludolph Bunemann, Halae, 1765, t. 2, p. 234).

780. Aristotel, *Retorica*, II, 8 (*Aristotelis Opera*, ed. Acad. Reg. Borussica, vol. 2, Berolini, 1831, pp. 1385-1386). *La Rhétorique d'Aristote* (v. nota 726), pp. 286-295.

781. *Teatrul lui Euripide*, trad. de I.F. Annenski, vol. I, Sankt-Petersburg, 1907, pp. 351-412: *Heracles*. O analiză foarte interesantă a acestei tragedii, *ib.*, pp. 415-448: *Mitul şi tragedia lui Heracles*, mai ales pp. 442-447.

782. Maxim Mărturisitorul, *Despre iubire*, 4, P.G. XCIII, 1072 A.

783. Citat după lucrarea lui S. Zarin.

784. Platon, *Banchetul*, 209 b, 210 a etc.

785. Ioan Hrisostom, *Omilii la Epistola a doua către Tesaloniceni. Cuvântul II*, 439, P.G. LXII, 406; şi, în general, partea a III-a şi a IV-a a acestui cuvânt (col. 402-406), consacrare elogierii prieteniei.

786. Ioan Hrisostom, *Omilii la Epistola I către Corinteni. Cuvântul XXIII*, 3, P.G. XLI, 280.

787. S. Nilus, *Secerişul vieţii. Grâul şi neghina* (*Convorbire populară la Lavra Sf. Treime*, cartea 46), Lavra Sf. Treime de la Serghiev Posad, 1908, p. 30.

788. „*Virtutea* acţionează cu măreţie în numele legilor, *fanatismul*, în numele idealului său, *iubirea*, în numele obiectului său. Din prima categorie ne alegem legiuitorii, judecătorii, regii, din cea de-a doua – eroii, şi numai din cea de-a treia ne alegem prietenii. Pe cei dintâi îi respectăm, pe cei din a doua categorie îi admirăm, iar pe cei din urmă îi iubim" (Schiller, *Scrisori despre Don Carlos. Scrisoarea XI*, *Opere* traduse de scriitori ruşi sub red. lui S.A. Vengherov, Sankt-Petersburg, 1902, vol. 4).

789. Platon, *Phaidros*, 255 D (v. nota 38), p. 719.

790. Schiller, *Scrisori despre Don Carlos*, III, *loc. cit.*, p. 244.

791. Schiller, *Don Carlos*, actul II, scena 2, trad. de F.M. Dostoievski (*ib.*, 1901, vol. 2, p. 105).

792. Homer, *Odiseea*, XVII, 217.

793. Fr. Nietzsche.

794. Schiller, *Scrisori filozofice. Dragostea*, *loc. cit.*, vol. 4, p. 234.

795. *Ib.*, p. 233.

796. Platon, *Lisis*, 221 e (v. nota 38), p. 554: „ὑμεῖς ἄρ' εἰ φίλοι ἐστὸν ἀλλήλοις, φύσει πῃ ἔσθ ὑμῖν αὐτοῖς, dacă sunteţi prieteni unul cu altul, atunci sunteţi prietenii *voştri* prin fire"; *ib.*, 222 a, p. 554: „τὸ μὲν δὴ φύσει οἰκεῖον ἀναγκαῖον ἡμῖν πέφανται φιλεῖν, prin firea *proprie* apare necesară apropierea în prietenie".

797. V. p. 114.

798. Ignatie Teofotul, *Epistola către Efeseni*, 13, 1, 2 (v. nota 136), S. 84.

799. I. Tarnovski (v. nota 454), p. 5.

800. Ignatie Teoforul, *Epistola către Policarp*, 6, 1, *loc. cit.*, S. 107.

801. Policarp de Smirna, *Epistola către Filipeni*, 3, 3, *loc. cit.*, S. 110.

802. *Descriere istorică a Sihăstriei Optina*, 1902, p. 71.

803. Asupra diferenţei dintre aceşti termeni, v.: A.I. Vvedenski, *Încercări de construire a unei teorii despre materie pe baza principiilor filozofiei critice*, partea I, Sankt-Petersburg, 1888, pp. 36-39. – Vvedenski, *Prefaţă* la *Meditaţiile* lui Descartes, p. XLV, note. – G.I. Celpanov, *Problema percepţiei spaţiului*, partea a II-a, Kiev, 1904, pp. 134-137.

804. Ioan Hrisostom, *Omilii la Epistola I către Tesaloniceni*, P.G. LXII, 404.

805. M. Maeterlinck, *Le Trésor des humbles*, 24-me éd., Paris, 1901: *La bonté invisible*, pp. 236-237. Textul este puţin schimbat.

806. *Ib.*, pp. 198-200.

807. James (v. nota 29), XI-XIII, p. 251.

808. Pentru pitorescul său, împrumut textul acestei povestiri din rarisimul *Pateric alfabetic*, imprimat la tipografia din Suprasl în 1791, al cărui titlul complet este: „Culegere de vorbe şi fapte ale Sfinţilor Părinţi din schituri, care se află după alfabet în patericuri", semn 10, cap. 33, fol. 211-212. Un exemplar din acest *Pateric*, cel mai complet dintre toate, se află la Biblioteca Academiei Teologice din Moscova.

809. Ioan Moshu Eucrat, *Livada duhovnicească*, cap. 97, P.G. LXXXVII, 2956-2957.

810. Indicăm, parţial, bibliografia cu privire la înfrăţire şi fraternizare (*bratotvorenie* şi *pobratimstvo*): N.A. Naciov, *Pentru fraternizare* (*Publicaţie periodică*, an 10, 1895, cărţile 49-50, 51, 1896, cărţile 52-53), cu o bibliografie. – Pr. K.T. Nikolski, *Despre slujbele Bisericii Ruse în fostele cărţi liturgice tipărite*, Sankt-Petersburg, 1885 (pp. 370-388: „rânduiala înfrăţirii"; în anexă sunt date rânduielile înfrăţirii din diferite molitvelnice). – J. Goar, *Euchologion graecum*, Lutetiae Parissiorum, 1647, σσ. 898-900, ἀκολουθία εἰς ἀδελφοποίησιν. – A.S. Pavlov, *Capitolul 50 al Nomocanonului ca sursă istorică şi practică a dreptului rusesc al căsătoriei*, Moscova, 1887, III, 1, pp. 187-190. – A.S. Pavlov, *Nomocanonul în Molitvelnicul cel mare*, Moscova, 1897, art. 165, pp. 310-313: interdicţia fraternizării şi motivele acestei interdicţii. – Pr. M.I. Gorciakov, *Despre taina căsătoriei. Originea, sensul istorico-juridic şi validitatea*

conținută a capitolului 50 din Nomocanonul tipărit, Sankt-Petersburg, 1890. – (A.V. Gorski și K.I. Nevostruev), Descrierea manuscriselor slave din Biblioteca Sinodală de la Moscova (cărțile liturgice), secț. III, partea I, Moscova, 1869, № 371, p. 127; № 377, ... 206. – † E.E. Golubinski, Istoria Bisericii Ruse, vol. I, 2. Prima perioadă, Moscova, 1881, cap. V, secț. 2, p. 398 și supl. la p. 784. – Poveste despre fericitul Petr, fiul țarului Hoardei (o versiune a acestei povestiri asemănătoare poartă titlul: „Viața Sfântului Chiril ... episcop al Rostovului, cum a mers el cu cinste în tătărime, cum i s-au arătat de către Sfânta Născătoare de Dumnezeu cu Pruncul și Sfântul Nicolae și Sfântul Dimitrie, marele mucenic"). Se află în Culegerea Academiei Teologice din Kazan (secț. 4, № 854), publicată în Întrevederi ortodoxe, 1859, partea I, pp. 360-376 (N..., pp. 371-372). Povestirea „nu este mai recentă de secolul al XVI-lea". O altă versiune, intitulată „Viața fericitului Petr, frate de cruce cu țarul Berkin. Cum a ajuns în frică de Dumnezeu și s-a umilit cu sufletul și s-a întors de la hoardă la Rostov și cum i s-au arătat Sfinții Apostoli Petru și Pavel", este inclusă în colecția de vieți ale sfinților (secolul al XVII-lea) care îi aparține prof. V.I. Grigorovici (v. Întrevederi ortodoxe id., p. 357, notele). – A.N. Veselovski, Încuscrirea, înfrățirea și cumetria în ritualurile sclăvonilor (Revista Ministerului Învățământului Public, 1894, febr., vol. 291, pp. 287-318), cu o bogată bibliografie. – Bruckner, Über pobratimstvo bei Polen und Russen im XVI Jahrh. (Archiv f. slavische Philologie, herausg. von V. Jagic, 1893, Bd. XV, SS. 314-315, kleine Mitteilungen). – Liste vechi de cupluri celebre de prieteni frați ... și tovarăși frați, φίλεται, ... v. în Παραδοξόγραφοι Scriptores rerum mirabilium graeci, ed. Ant. Westermann, Brunsvigae Londini, 1839, pp. 219-220 sq.

811. Fedorov (v. nota 83), p. 106.

812. Ib., p. 105.

813. Numeroase canoane vizează anume să confirme gelozie, care previne o confuzie hentica a toate. Nu este întâmplător nici faptul că relațiile episcopului și preotului cu cei păstoriți sunt considerate drept relații conjugale, iar hirotonirea – drept căsătorie.

XIII. Scrisoarea a XII-a. *Gelozia*

814. Opinii tipic intelectualiste despre gelozie avem de la intelectualul intelectualilor V.G. Belinski: „Cu inima Aleko depășește gelozia... Această pasiune le este proprie sau oamenilor egoiști din fire, sau celor nedezvoltați din punct de vedere moral. Omul dezvoltat din punct de vedere moral iubește calm, egal, pentru că respectă obiectul dragostei sale (pentru el, dragostea fără respect este imposibilă). Răcirea («obiectului iubit») îl face să sufere, pentru că o inimă iubitoare nu poate să nu sufere la pierderea tinerei iubite, dar nu va fi gelos. A fi gelos fără motive suficiente este o boală a oamenilor de rumoe, care nu respectă nici propria lor persoană, nici drepturile lor în raport cu obiectul iubit... în gelozie se exprimă tiranie meschină a unei ființe aflate la un nivel: egoismului animalic. O astfel de gelozie este imposibilă pentru un om evoluat moral, dar la fel de imposibilă este pentru el și gelozia cu motive suficiente, fiindcă o asemenea gelozie presupune neapărat suferințele suspiciunii, jignirii și setei de răzbunare... etc. Toată această înclinație de a face morală este prezentă în tot pasul ... dacă un om ... o ființă evoluată moral ... demnitatea umană, etc. (V.G. Belinski, Operele lui Pușkin. Despre poemul „Țiganii". Opere, vol. 8, pp. 458 sq.).

815. Fr. Kirchner, Wörterbuch d. Philosophischen Grundbegriffe, 3-te Aufl., Leipzig 1877, S. 106, Eifersucht.

816. Aforismul îl citez după N. Makarov, Enciclopedia intelectului sau dicționarul de cugetări alese aparținând unor autori ai tuturor popoarelor și timpurilor, Sankt-Petersburg, 1877, pp. 271-272.

817. Spinoza, Ethica, pars prima, Prop. XXXV, Sch. (Opere, v. nota 56), vol. 1, p. 151.

818. Ib., pars III, Prop. XXXIII-XXXVIII, pp. 150-154. – Spinoza, Etica expusă în ordine geometrică, trad. din lat. de N.A. Ivanțov, Moscova, 1892. – Cf. expunerea lui Kuno Fischer, Istoria filozofiei moderne, vol. 2, Sankt-Petersburg, 1906, pp. 444-445.

819. Etica, loc. cit., pp. 184, 186, 189.

820. Fr. Nietzsche, Gânduri și schițe spre moștenire postumă. Sistem filolog. 1874-1875, trad. de P. Roskovski, II, 3, 103. Opere complete, Moscova, vol. 2, 1909, p. 302.

821. Cf. Walt Whitman, To you.

822. Aristotel, Etica nicomahică, VIII, 7 (Phaedrus, 8, v. nota 36), p. 1158, 1. 8.

823. V. pp. 55-57.

824. Cf. Platon, Timaios, 37 d, 38 e, 38 b (v. nota 30), p. 209, 12-20, 31-32, 39-43.

825. În această tendință de izolare a obiectului iubit este ceva asemănător cu pudoarea (v. nota 289).

826. Arh. Serafim (v. nota 43), p. 132.

827. V. pp. 284-286.

828. Goriaev (v. nota 7), p. 296, revnic (zel), p. 297, revniv (gelos). Dal (v. nota 8), vol. 3, col. 1666-1667, revnivej (gelos), revnovat' (a geloza).

829. Dal, ib.

830. Boisacq (v. nota 13), 4-e livre, p. 309, aici sunt indicate unele etimologii. – Curtius (v. nota 13), 4-te Aufl., Leipzig, 1873, SS. 380-381, nota 587.

831. Prellwitz (v. nota 18), S. 109, ζωλη, S. 110, ζῆλος, ζητέω.

832. Gesenius, Hwdw. (v. nota 25), SS. 692-693, cu referințele la Scriptură.

833. (O.K. Stemberg), Dicționar rus-ebraic, Sankt-Petersburg, 1860, Edit. Ministerului Învățământului Public, p. 737.

834. Gesenius, op. cit., S. 820.

835. Isaac Sirul, Cuvântul 32, trad. ruse (v. nota 421), pp. 143-144 (în textul grec Cuvântul 61).

XIV. Postfață

836. Această idee o exprimă deosebit de insistent Bergson în Evoluția creatoare (v. nota 2).

837. Definiția continuum-ului dată de G. Cantor în matematica modernă (Fondements d'une théorie générale des ensembles, Acta mathematica, 1883, 2, 4, pp. 405-406), care îl prezintă ca pe un ansamblu de elemente punctuale, merge mână în mână cu tendința contemporană de a se introduce peste tot noțiunea de discontinuitate. Astfel, electricitatea este deja descompusă în electroni indivizibili. Ipoteza cuantelor (M. Planck și H. Poincaré, Teoriile moderne în termodinamică, trad. de S.A. Alekseev, Sankt-Petersburg, 1913, „Physics") încearcă să facă ceva asemănător pentru căldură, iar e făcută încercarea de înnoire a teoriei scurgerii, adică de fracționare a luminii într-un soi de atomi. În efectul nu se poate să nu amintim de încercarea părintelui Serapion Mașkin de a concepe spațiul și timpul ca fiind compuse din elemente finite indivizibile. Însăși definiția continuum-ului a devenit la Cantor o vastă „Continuumproblem", pe care considerăm că nu e nici posibil, nici util s-o discutăm aici.

838 Despre antinomiile lui Zenon, v între altele: Tannery, *Le concept scientifique du continu* (*Rev. philos.* 1885 Nº 10). Tocmai pe aceste antinomii și pe depășirea lor se fundamentează întregul sistem filosofic al părintelui Serghei.

839 Această expresie era întrebuințată cu plăcere de † A.I. Vvedenski.

840 G. Hagemann, *Logik und Noëtik*, 4-te Aufl., Freiburg i/Br., S. 23

841 W. Wundt, *Logik*, 2-te Aufl. Bd. I SS. 558 f.

842 Schubert Soldern, *Grundlagen zu einer Erkenntnis-theorie* 1884 S. 172.

843 Această idee este dezvoltată cu mare finețe de către G. Cohen în *Logica* sa

844 V. p. 357

845 V. nota 80

XV Câteva noțiuni din teoria asupra infinitului

846 Nu există o bibliografie completă a teoriei infinitului. Câte ceva se găsește la Vivanti, *Lista bibliografica della teoria degli aggregati* 1893-1899 (*Bibliotheca mathematica* 3 I 1900 p. 160) unde sunt indicate 70 de articole și cărți. L. Couturat, *De l'infini mathématique*, Paris 1896, pp. 657-660. – *Encyclopädie d. Math. Wissensch.*, Leipzig 1898-1904 Bd. I 1 SS. 184 ff. – Pe lângă numeroasele lucrări ale fondatorului teoriei moderne a infinitului actual G. Cantor (*Grundl. einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre*, Leipzig, 1883, articolele din *Math. An.* Bd. 46, 49, articole foarte importante apărute în alte publicații și adunate în *Acta Mathem.* 1883 2, 4), trebuie citate îndeosebi lucrările: Killing, *Über transfiniten Zahlen* (*Math. An.* Bd. 48) – Veronese, *Intorno ad alcune osservazioni sui segmenti infiniti e infinitesimali attuali* (ib. Bd. 47) – Lindelöf (*Comptes rendus* 1903 [2] 37). Evellin, *Infini et quantité. Etude sur le concept de l'infini en philos. et dans les sciences*, Paris 1880. Ger. Hessenberg, *Grundbegriffe der Mengenlehre*, Göttingen 1906 (Sonderabdr. aus den *Abhandl. der Fries'schen Schule* Bd. I Hft. 4). Hessenberg, *Das Unendliche in der Mathematik* (ib., Bd. I Hft. 3). E. Zermelo, *Beweis dass jede Menge wohlgeordnet werden kann* (*Math. An.* Bd. 59 1904 SS. 514-516). – Arth. Schoenflies, *Die Entwickelung d. Lehre von den Punktmannigfaltigkeiten* (*Jahresbericht d. Deutschen Mathematiker Vereinigung*, Leipzig 1900 Bd. 8 Hft. 2). Couturat (v. supra). Borel, v. nota 857. În limba rusă: I.I. Jegalkin, *Numerele transfinite*, Moscova 1907. H. Weber și S. Wellstein, *Enciclopedia matematicii elementare*, trad. din germ. sub red. lui V. Kogan, Edit. „Mathesis” vol. I, Odessa 1907. – H. Poincaré, *Știință și metodă* (v. nota 209). A.V. Vasiliev, *Introducere în analiză*, fasc. II, Kazan 1908. – Florenski (v. nota 1). – *Idei noi în matematică*, cul. Nº 1, Edit. „Educația”, Sankt Petersburg, 1913. – Bolzano (v. nota 209)

847 Schelling, *Bruno* (v. nota 98)

848. H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, pp. 20 sq. (există și o traducere rusă) – La fel, Tannery afirma că „în conceptul de număr întreg este deja conținută noțiunea de infinit” (*Matematica pură. Metoda în știință*, trad. după ed. a 2-a fr. de I.S. Iușkevici și I.K. Brușlovski, Edit. „Educația”, Sankt Petersburg, 1911, p. 35)

849 Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia cerească*, 14 (trad. rusă, 1888, p. 52)

850 Goethe, *Călătorie în Italia*

851 C. Gutberlet, *Das Problem d. Unendlichen* (*Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kr.* Bd. 88 1886, S. 21 ff.)

852. Acest excurs este un extract prescurtat din *Despre simbolurile infinitului* (v. nota 1). Lista lucrărilor indicate la nota 45 trebuie completată cu: Tannery, *Histoire du concept de l'infini au VIe siècle* (*Rev. philos.* XIV 618)

XVI. Problema lui Lewis Carroll și problema dogmei

853 Couturat, *Probl. math.* (v. nota 212) p. 16, cu o referință la art. lui Carroll publicat în *Mind* 1905 apr. și iul., pp. 293-400

854 Ib.

855 V. o expunere simplă a teoriei sfârșitului cerului la J. Tyndall, *Rolul imaginației în dezvoltarea științelor naturale*, trad. de F. Pavlenkov, Viatka, 1873 (*Discursuri și articole*, Moscova, 1875). – Idem, *Praful și bolile* (*Studii de științe naturale*, introducere și note de Helmholtz, trad. din germ. de O. Bobiliev, F. Hesehus, N. Egorov etc., Sankt Petersburg, 1876, pp. 1-62)

XVII Iraționalitățile în matematică și dogmă

856. R. Dedekind, *Continuumul și numerele iraționale* 1872, trad. din germ. și note de S.O. Șaturovski, Odessa, Edit. „Mathesis”, ed. a 2-a, 1909, completată cu art. *Probe ale existenței numerelor transcendente*. – Weber u. Wellstein (v. nota 846). – Vasiliev (id.) § 18-31. J. Tannery, *Introducere în teoria funcțiilor unei variabile* 1913 (ed. I fr. a devenit o raritate bibliografică). – Idem, *Curs de aritmetică teoretică și practică*, trad. de A.A. Kodinsevski sub red. lui D.I. Volkovski, Moscova 1913. – M. Volkov, *Evoluția noțiunii de număr*, Sankt Petersburg, 1899. – F. Klein, *Probleme de matematică elementară și superioară*, partea I, Odessa 1912, trad. sub red. lui V. Kogan, Edit. „Mathesis”, pp. 47-56. – Idem, *Anwendung d. Differential- u. Integralrechnung auf die Geometrie. Eine Revision d. Principien*, Leipzig, 1901, 2-te Ausg., 1907. – A. Voss, *Despre esența matematicii*, trad. de I.V. Iakușinski, Sankt Petersburg, 1911, Edit. „Physice”. – Ch. de Méray, *Nouveau précis d'analyse infinitésimale*, Paris 1872 (el numește șirul principal „variantă convergentă” iar șirurile egale „echivalente”). – G. Cantor, *Über die Ausdehnung eines Satzes aus der Theorie d. trigon. Reihen* (*Math. An.* Bd. 5). – Pasch, *Einl. in d. Dif. u. Int. rechn.*, Leipzig, 1882. – B. Russell, *Principles of math.* 1902. – Heine, *Die Elemente d. Funktionenlehre* (*Crelle's Journ.* Bd. 74). – Weierstrass cu și a expus teoria în lucrări originale, v. Kossak, *Die Elementa d. Arithmetik*, Berlin 1872. – Dini, *Grundl. für eine Theorie d. Funktionen*, Halle 1880-20 te Aufl. 1898. – A. Pringsheim, *Irrationalzahlen u. Konvergenz unendlicher Processe* (*Enc. d. Math. Wiss.*, Leipzig, 1898-1904, Bd. I 1 SS. 47 ff.). – P. Natorp, *Die logischen Grundlagen d. exakten Wissenschaften*, Leipzig, 1910. – O. Stolz u. J.A. Gmeiner, *Theoretische Arithmetik*, Leipzig 1902. – Couturat, *Inf. Mat.* (v. nota 846)

857 Borel, *Leçons sur la théorie des fonctions*, Paris 1898, IV, pp. 54-55

858 N.H. Abel, *Note sur un mémoire de M.L. Olivier ayant pour titre „Remarques sur les séries infinies”* (*Oeuvres complètes*, éd. L. Sylow et S. Lie, t. I, pp. 399-402). Abel demonstrează că semnul de convergență nu poate fi dat sub forma egalității. – N.V. Bugaev, *Convergența șirurilor infinite după aspectul lor exterior*, Moscova, 1863. – Idem, *Introducere în analiză și calculul diferențial*, ed. a 2-a, Moscova 1898, pp. 143-144. – L. Euler, *De infinities infinitis gradibus* (*Acta Petrop.*, 1778). – P. du Bois Reymond, *Die allgemeine Funktionentheorie*, Tübingen 1882. – E. Borel, *Leçons sur la théorie des fonctions*, Paris 1898. – Idem, *Leçons sur les fonctions entières*, Paris 1900. – Idem, *Leçons sur les séries divergentes*, Paris, 1901. – Idem, *Leçons sur les séries à termes positifs*, rec. et red. par R. d'Adhémar, Paris 1902. – Borel, *Leçons sur les fonctions méromorphes*. – N. Parfentiev, *Studiu de teoria creșterii funcțiilor*, Kazan, 1910

859 Dintre rarele tentative în această direcție și anume în privința iraționalităților cunosc cercetarea lui Solomon Maimon (v. P. Iakovlenko, *Concepția filosofică a lui Solomon Maimon*, *Probleme de filozofie și psihologie* 1912, cartea 114 și 115). Apoi Benno Kerry, *System einer Theorie d. Grenzbegriffe. Eine Beitrag zur Erkenntnistheorie*. Erst Theil, hers. von G. Kohn, Leipzig u. Wien 1890, lucrare postumă, partea a II-a nu a apărut. K. Jaker

Bazele unei teorii evoluţioniste a cunoaşterii (Intuiţionism) Sankt Petersburg, 1912 (autorul este în dezacord cu principalele direcţii ale matematicii moderne) – Pr. P. Florenski *Limitele gnoseologiei* Serghiev Posad, 1913 (= *Curierul teologic* 1913 ian.) Transcendentaliştii moderni uită zeaza şi ei noţiunea de limită, dar curios lucru n o fac nici pe departe în măsura în care ar fi putut nu numai să evite subminarea construcţiilor lor dar chiar să le consolideze

XVIII. Noţiunea de identitate în filozofia scolastică

860. Toma d'Aquino *Contra Gent.* IV 14

861 Toma d'Aquino *Summa* I, q. XLVII a. 2c *Contra Gent.* 92 *Q. disp. De Ver.* q. XII a 13 ad 3

862 Nuntius Signoriello *Lexicon peripateticum philosophico-theologicum in quo scholasticorum distinctiones et effata praecipua explicantur* Ed. novissima, locupletior atque emendatior Neapoli 1906 litt G II pp 150-151 (citatele de la notele 860 861 sunt preluate tot din această lucrare)

863 În acest expozeu există o anumită contradicţie: distincţia indicată mai sus a fost recunoscută drept specifică.

864 Toma d'Aquino *In Lib. I Sent.* Dist. XXIV q. I, a I sol. (Signoriello /v nota 862/, litt. U VI p 371)

865 Signoriello ib

866 Suarez *Disput. metaphys.* sect 9 num 9 (citat după Cornoldi *Thesaurus Philosophorum* 1891 U V v II, 70 p 156)

XIX. Noţiunea de identitate în logica matematică

867 Platon *Euthydemos* (trad. rusă de Soloviov vol II p 145)

868 Platon *Hippias Maior* ib pp 133-140

869 Couturat (v nota 212) pp 51 52

870 *Ib.* pp 16-21

871 *Ib* p 24

872 *Ib.* pp 24-25

873 *Ib.*, p. 23

874 *Ib* pp 24-25

875 *Cf. ib* p 26

876 *Ib.* p 26

877 *Ib.* pp 33-34

XX. Timpul şi Destinul

878 Când acest excurs era deja scris am găsit la Lapsin (v nota 29 pp 562 564) o colecţie de citate pe marginea aceleiaşi teme a Timpului Distrugător *Tempo Destructore*

879 Miklosich compară cuvântul *vre-mia* (timp) cu *vert mia* de la *vr t-ĕ ti* (a învârti) ca *kolovrot* (burghiu) la care s ar putea raporta *pre vrat iti* (neostatornic) despre timp Brugmann compară şi el *vremia* cu sanscr *vart-man* (*Bahn* faptă) şi de aici derivă germ *werd-en*, *Gegen wart* prezent (Goreaev /v nota 7/ p 57) Mikuţki (v nota 10 fasc. II p 58) îl compară cu lituanianul *wersi* malta, şi lung de obiecte mişcătoare propriu zis mers procesiune şi explică timpul ca mişcare curgere Timpul se măsoară prin mişcare şi strămoşilor noştri li se părea o mişcare o curgere neîntreruptă infinită (ib p 58)

880 I Solomonovski *Materiale pentru un dicţionar etimologic* 7 (*Buletinul filologic* an XXVII, 1888 p 5) După Potebnia (v nota 884 p 156) pol *rok* înseamnă durată a unei pedepse judiciare şi an iar sârb *rok* „durată"

881 Dal (v nota 8) vol III p 1712 *rok*

882 Goreaev (v nota 7) p 301

883 Sreznevski (v nota 286) vol III 1 p 163

884 Goreaev p 301 – În cehă, *rok* discutat ceea ce este stabilit convenit printr un contract printre altele termen un anumit timp an (Potebnia, *Despre soartă şi fiinţele apropiate* I *Antichităţi Lucrările Societăţii de Arheologie din Moscova* Moscova, 1865 vol 1, p 156) Puţin altfel decât în textul cărţii noastre interpretează Potebnia cuvântul *rok* sensul de *fatum* putea lua naştere din cel de decizie (pol *wyrok* ceh *vyrok*) în particular a unei fiinţe supreme Totuşi, nu există motive să preferăm această explicaţie celei care mediază ideea de soartă şi expresia ideii de timp „Există suficiente indicii că soarta depinde de timp mai ales de timpul naşterii (urmează exemple) şi dependenţa destinului de timp poate fi uşor pusă în acord cu credinţa în soartă ca fiinţă vie. Timpul naşterii este vinovat de destinul care i se trimite omului" (*Ib* pp 156 157) Dar ce înseamnă Soarta în înţelegerea poporului? După ce arată posibilitatea unei duble înţelegeri a Sorţii (ca personificare şi ca fiinţă mitică) Potebnia înclină spre a doua soluţie (pp 164-168) şi stabileşte legătura dintre Soartă şi alte fiinţe mitice înrudite (pp 168 sq.)

885 Miklosich *Lexic. palaeoslov.*

886 Vanicek (v nota 20) S 104, W *bha*

887 Roscher (v nota 278) Bd. 1, col 1446

888 *Serv Aen.* 10 628

889 *Ib.* 12 808.

890 *Isid Or* 8 11 90 (Roscher Bd 1 col 1447)

891 Roscher ib. 1449-1450 *Fatum*

892 *Ib* 1452 1453 *Fatum Fata*

893 W.F Otto *Genius* (Paulys *Real-Encyklopädie der classischen Altertumswissenschaft* Neue Bearb. herausg v G Wissowa u W Kroll Stuttgart, 1910 Bd VII 1 col. 1155-1170) – Preller Jordan *Röm. Myt* 3 te Aus Bd. 1 SS 76 ff. – Roscher Bd I SS 1613 ff etc.

894 *Verg. Aen.* 5 707

895 *Lucret* I, 70. – Roscher 1447

896 *Ib*

897 *Senec. Oed.* 1059

898 Confirmat de Roscher, 1447-1448.

899 Cit. ibid. 1452.

900 Ibid. 1448

XXI Inima şi semnificaţia ei

901 Iurkevici (v. nota 481) pp. 64-69

XXII O icoană a Bunei-Vestiri

902. *Acatistul Acoperământului* icos 12. – Citând spusele acatistului, n-am vrut decât să explicăm tema icoanei şi, desigur, n-am stabilit o legătură directă cu aceasta, deoarece acatistul este mult mai recent decât icoana.

903 *Ib.*

904. Bolotov (v. nota 241) vol. II, p. 354

XXIII Asupra metodologiei criticii istorice

905 Explicaţii şi referinţe se găsesc la E. Czuber *Wahrscheinlichkeitsrechnung*, § 16 (*Encykl. d. Mat. Wis.* /v. nota 856/ Leipzig 1900 1904 Bd. I 2 SS 764-765). V. şi orice curs de teoria probabilităţilor. Laplace *Încercare de filosofie a teoriei probabilităţilor* trad. de A.J.B. sub red. lui A.K. Vlasov Moscova 1908. – A.K. Vlasov *Teoria probabilităţilor* Moscova 1909 cu o bibliografie. – L. Lahtin *Teoria probabilităţilor* Moscova, 1902. – P.A. Nekrasov *Teoria probabilităţilor* ed. a 2-a, Sankt-Petersburg, 1912. – Poincaré (v. nota 209) cap. XI etc. Jevons (v. nota 212) cap. XII, XVI şi XVII. Mill *Logica* (v. nota 180) p. 192

906 Czuber § 17 etc.

907 Jevons p. 192

908 Laplace

909 Jevons p. 484

910 *Ib.* pp. 193 206

911 P.A. Nekrasov (v. nota 183) insistă în mod deosebit asupra ideii de judecată cu coeficient de probabilitate.

912 P. Stoian *Căile către Adevăr. Schiţă istorico-socială* Sankt Petersburg, mai 1908 partea I § 15 p. 34. La pp. 35-36 se dă un exemplu de aplicare a acestor caracteristici la judecata particulară.

913 Mărimea speranţei morale şi a creşterilor posibile α, β, γ... ale valorii a este dată de funcţia $h = (a + \alpha)^p (a + \beta)^q (a + \gamma)^r \ldots - a$, unde p, q, r... sunt probabilităţile de obţinere a acestor creşteri (D. Bernoulli *Specimen Theoriae Novae de Mensura sortis*. Petrop. Comm. 5 1738 şi ed. germ. Leipzig, 1896. – Laplace *Théorie analytique des prob.* Paris 1812 1814 1820 (*Oeuvres* t. 7 p. 10)

914 Jevons (v. nota 212) cartea IV cap. XXVI p. 548. Pascal observă că ar trebui să-l considerăm nesocotit pe acela care ar accepta să fie ucis dacă ar cădea de în zaruri 6 de douăzeci de ori succesiv şi dacă aşa ceva nu se întâmplă să fie încoronat ... Întrucât şansa de moarte în acest caz este doar de 1 : 6[20] sau 1 divizat la un număr din 47 de cifre, putem spune că zilnic jucând croquet suntem supuşi unui risc mai mare de moarte" (*Ib.* pp. 206 207). Locke exprimă o idee asemănătoare despre necesitatea unei mişcări suprararaţionale a voinţei în cadrul oricărei activităţi. *He that will not eat, till he has demonstration that it will nourish him, he that will not stir, till he infallibly knows the business he goes about will succeed, will have little else to do but sit still and perish.* „Cine nu mănâncă până când nu i se demonstrează că această mâncare este nutritivă pentru el şi nu acţionează până nu află precis că afacerea pusă la cale de el va avea succes, acestuia nu îi mai rămâne decât să nu facă nimic şi să piară" (*Essay concerning human understanding* London 1795 ... II, bk. IV ch. XIV § 1 p. 271). Tainele credinţei nu sunt nişte probleme oarecare, ci probleme esenţiale necesare pentru însăşi viaţa noastră. Suntem nevoiţi să alegem sau credinţa, sau necredinţa, atâta timp cât suntem vii

XXIV Ancadramentul turcoaz al S-ofiei

915 Filon, *Despre viaţa lui Moise*, 3

916 Josephus Flavius *Antichităţi iudaice* III, VII 7

917 Ieronim *Scrisori* 68 18 P.L. XXII, 617

918. Toma d'Aquino *Sum. Th.* I II CII 4 ad 4

919 Ieronim *ib.* col. 618

920 Toma d'Aquino *ib.*, 5 ad 10

921 *Ib.* 6 ad 7. Notele 915 921 sunt preluate de Bähr *Symbolik des mosaischen Cultus* Heidelberg 1837 Bd. I SS. 303-311 316-340 şi H. Lesêtre, *Couleurs* (*Dict. de la Bibl.* par F. Vigouroux Paris 1899, t. 2 col. 1069 1071). Conform simbolisticii adoptate la catolici albul semnifică inocenţa, fericirea sau simplitatea. *Azurul* arată contemplarea cerească. *Roşul* proclamă dragostea, suferinţa, puterea, dreptatea. *Cristalul* dă ideea de puritate neîntinată şi de claritate. *Verdele* vorbeşte de speranţă sau de tinereţea veşnică, sau de viaţa contemplativă. *Aurul* se pune pentru gloria cerească. *Galbenul* înseamnă proba suferinţei ... *Brunul* sau *griul* sunt culorile smereniei. *Violetul* exprimă tăcerea sau contemplarea. *Negrul* este culoarea întristării, a morţii sau a repausului. *Purpura* este simbolul demnităţii regale sau episcopale. (Rev. M.C. Nieuwbarn o. p. *Church symbolism. A Treatise on the general symbolism and iconography of the Roman Catholic Church* ... transl. fr. the Dutch by the Rev. John Waterreus. London 1910 p. 140).

922 O. Weininger *Ultimele cuvinte* trad. de A. Gren şi ... Edit. Sfinx (s. l. et a.) *Metafizica* p. 143

923 J. Ruskin *Plimbări prin Florenţa. Observaţii despre arta creştină*, trad. de A. Gherţik, Sankt Petersburg 1902 pp. 136-146. La fel în imaginea „Cele şapte taine" de Roger van der Weyden îngerii sunt pictaţi în veşminte simbolice. Astfel îngerul tainei binecuvântării (mirungerii) este în *verde* (speranţa), cel al tainei în *roşu* aprins (mântuirea), cel al preoţiei în violet (demnitatea duhovnicească), cel al cununiei în *albastru-deschis* (încredere şi fidelitate) etc. (Nieuwbarn p. 141)

924 Ruskin § 58, pp. 73-74

925 P. Muratov *Imaginile Italiei* Moscova 1911 vol. I pp. 134-135. Un desen (din păcate alb-negru) al bolţii descrise v. în *Dicţionarul* lui Cabrol (v. nota 25) 1907 t. I, 2 *Astres* col. 3019 fig. 1050.

926 Frédéric Portal, *Des couleurs symboliques dans l'antiquité, le Moyen Age et les temps modernes* Paris, 1837 — Idem *Les symboles des Egyptiens, comparés à ceux des Hébreux* Paris 1840, ch II. *Application aux symboles des couleurs* pp 109–124

927 Portal, *Coul symbol* pp 10-11

928 *Ib* p 11

929 Ib p 165

930 Ib pp 28 30

931 Ib pp 145 165

932 Eusebiu *Preparatia evanghelica*, 3 12

933 Aelianl *Var hist* XIV 34

934 Portal *Symbol Egypt* pp 116-117

935 *Ib* p. 116

936 *Biblia latină din secolul al X-lea*, mss Biblioteca Regală, N° 8 t. 1

937 *Breviarum Sarisber* mss Biblioteca Regală, secolul al XV-lea.

938 Guigniaut *Notes sur la symbolique de Creuzer* t. 1 p. 552

939 La Mothe Levayer *Opuscules* p 245

940 Horus Apollon, p 13 ed Caussin

941 Aeliani *de Animalibus*, X, 15

942 Caussin *Symbol égypt* p 175

943 Anselme *Palais d'Honneur* p 11

944 Platon, *Timaios* 67 c – 68 d — M Sartorius *Plato und die Malerei* (*Arch. f Gesch. d Philos* Bd IX N F II Bd SS 123 148)

945 Walth. Kranz, *Die ältesten Farbenlehre d. Griechen* (*Hermes* 1912, 3, XLVII, SS 126 140)

946 Leonardo da Vinci *Trattato della pittura*, 254 (cit după E Mach *Analiza senzaţiilor* trad după ed a 5 a germ de G Kotliar ed a 2 a Moscova 1908 IV 6 p. 72 cu referinţe precise)

947 Ib 255

948 Goethe *Articole despre optică* (1791 şi 1792) *Teoria culorilor* (1810)

949 W Goethe *Zur Farbenlehre*, 6-te Abth. Sinnlich sittlich Wirkung d. Farbe (*Goethe's Sam Wer* in vierzig B-de Stuttgart u. Tübingen 1840 Bd. 37) § 765 777 SS 251 254

950 *Ib* § 777 S 254

951 Ib § 765 S. 251

952 V p 314 şi nota 855

953 Goethe *loc cit* § 778 S 254

954 *Ib* § 779 SS. 254-255

955 *Ib* § 780 S 255

956 *Ib.* § 781

957 *Ib.*, § 782.

958 Ib § 783

959 Ib § 784

960 *Ib* § 785

961 Thomas Seebeck, *Grundzügen der Farbenlehre* 1811

962 L. Henning a ţinut pentru prima dată, în semestrul de vară al anului 1823 la Universitatea din Berlin un curs public *Despre teoria lui Goethe asupra culorilor din punctul de vedere al filozofiei naturii* (Kuno Fischer, *Istoria filozofiei moderne* vol VIII Sankt Petersburg, 1902 p 162)

963 Johannes Müller *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes* VIII *Fragmente zur Farbenlehre, insbesondere zur Goetheschen Farbenlehre* Leipzig 1828 SS 395 ff

964. Schopenhauer *Despre văz şi culori* *Parerga* II cap VII asupra teoriei culorilor v cu expunere detaliată la Fischer *Arthur Schopenhauer* trad din germ. sub red. lui V P Preobrajenski Moscova, 1898 pp 191-202

965 Hegel *Curs de estetică sau ştiinţa frumosului* trad de V Modestov Moscova, 1859 secţ. III partea I II, 2 pp 137 139 (= *Werke* Bd X) — Hegel *Enciclopedia ştiinţelor filozofice în studiu* (1817) § 317 320 (= *Werke* Bd VII Abth 1 SS 3 7) Expusă la Fischer vol VIII 1 Sankt-Petersburg, 1901 pp 623-626

966 Schelling *Despre sufletul universal* (1798) *Werke* 1 Bd. 2 SS 399 400

967 Hegel *Curs de estetică*, pp 138 139

968 Bibliografia despre simbolismul pietrelor preţioase este indicată în lucrările L Geminianus (v nota 976) Menzel (v nota 973) Behr (v nota 915) Patkanov (v nota 970) Levesque (v nota 972) etc. Dintre ceilalţi autori trebuie citaţi îndeosebi Pliniu cel Bătrân (*Istoria naturală*) Isidor de Spania (Migne P L LXXXII LXXXIII) V şi D O Schepping, *Simbolismul pietrelor preţioase* (*Antichităţi, Lucrările Societăţii de Arheologie din Moscova* Moscova 1885 vol 1 pp 135 152) — *Zbornicul lui Sviatoslav* (Buslaev *Crestomaţia istorică* p 263) — M me Félicie d'Ayzac *Symboliques des pierres precieuses* Paris 1846 — Grässe *Symbolik d. Edelsteine* (în culegerea lui Romberg *Die Wissenschaft der XIX Jahrhundert*) — *Mélanges archeologiques* Paris 1851 II IV I P Iuvacev *Treptele împărăţiei lui Dumnezeu* (v nota 751) pp 225 231 (autorul încearcă să demonstreze că prin jaspul biblic trebuie să înţelegem diamant iar prin sardiu rubin)

969 Astfel sunt safirul şi rubinul în grupa corindonului diferite zirconuri topazul şi acvamarinul granaţii brun roşcate roşu sângeriu roşu-deschis galbene, verzi negre albe toate varietăţile posibile de cuarţ cristalul negru topazul fumuriu ametistul mriostatul heliotropul, calcedonia, carneolul agatul etc

970 C W King, *The natural History ancient and modern of precious stones and gems, and of the precious metals* London, 1865 p 155 cit după K P Patkanov *Pietrele preţioase denumirile şi însuşirile lor în concepţiile armenilor din secolul al XVII-lea* Sankt Petersburg, 1873 p 14

971 C Plinius Secundus *Historia naturalis* IX, 41 ed. ex. rec J Harduini Parisiis 1723 t. I, p 527 *„Eis gemmas Magorum vanitas resistere ebrietati permittit, et inde appelatas* (lib XXXVII 40 t 2 p 784) — Marbodeus *Liber de lapidib pret* 4 — Albertus Magnus *Lib 2 de mineral.* p 228 *(ameth.) operatur tamen contra ebrietatem, ut dicit Aaron, et facit vigilem* (t. 2 p 784 nota 14)

972 E Levesque *Pierre précieuse* IV 19 (art. în *Dict. de la Bible* publié par F Vigouroux, Paris 1908 fasc. XXXII col 428)

973. Despre această utilizare a lapislazuli, v. W. Menzel, *Christliche Symbolik*, Regensburg, 1854, Erst. Theil, S. 135, cu trimitere la Ritter, *Vorhalle* 133, Beckmann *Gesch. d. Erfindungen*, III, 184.

974. Menzel (v. nota 973), S. 135, cu trimiteri la Bunsen, *Beschr. von Rom*, III, S. 504.

975. Menzel, SS. 536-537.

976. Joannes S. Geminianus, *Summa de exemplis et rerum similitudinibus locupletissima post omnes alias editiones diligenti cura atque a Magistro D. Aegidio Gravatio*, Antverpiae, 1630, lib. II, cap. VI, fol. 123, iată ce spune Geminianus: „*Contemplatio assimilatur saphyro. Primum propter aspectum coloris. Est enim saphyrus gemma coerulea coelo sereno in colore simillima. Similiter contemplativi viri habent colorem, id est conversationem serenam et coelestem, secundum illud, Phil. (4): Nostra conversatio in coelis est. Supra firmamentum, quod erat imminens capiti eorum, quasi aspectus lapidis saphyri. Secundo, propter excessum valoris*" etc.

977. Ib., fol. 123 v. „*Item contemplatio coelestium assimilatur Zmaragdo... Primo ratione coloris... Item contemplatio ... conversatione ...*" (Luc. 20): *In resurrectione neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei in coelo. Secundo*" etc. Mai adăugăm că, aşa cum arată Papa Inochentie al III-lea într-o scrisoare către Richard, regele Angliei, culoarea cerească a safirului indică speranţa noastră îndreptată spre ceruri, iar albul berilului, asemănător culorii apei când în ea se reflectă razele de soare, personifică Sfânta Scriptură pătrunsă de înţelepciunea Cuvântului Dumnezeiesc (D. Schepping, *Simbolismul pietrelor preţioase* /v. nota 968/, p. 139, cu trimitere la adnotările la epistolele de mai sus de J. Brunon, Astens, *Praefat in lib sup. Apocal.*). Despre safir v. şi Geminianus, ib., fol. 125 v. – 135 r.).

978. S. Nilus, *Mărturia credinţei*, cap. III, *Viziunea unui novice* (S. Nilus, *Puterea lui Dumnezeu şi neputinţa omenească*, Serghiev Posad, 1908, p. 264).

979. G. Bourgeat, *Magia*, trad. de Barghaus, Sankt Petersburg, 1911, cap. III, pp. 52-56.

980. Ep. Ignatie Brianceaninov, *Opere*, vol. III, pp. 13-15, vol. IV, pp. 277-278, vol. I, pp. 108-109, 117.

981. Bourgeat, cap. IX, p. 135.

982. Steiner, ΘΕΟΣΟΦΙΑ (v. nota 29), IV, 6, pp. 150-151; cf. *Calea spre iniţiere* (v. nota 742).

983. Steiner, ΘΕΟΣΟΦΙΑ, pp. 154-158. Pentru reproduceri excelente în culori ale aurelor şi alte detalii v. Annie Besant and C.W. Leadbeater, *Thought-Forms*, London & Benares, 1905. – Ethel M. Mallet, *First steps in Theosophy*, London, 1905. – Leadbeater, *Man visible and invisible*.

984. Homer, *Odiseea*, VI, 41-49.

985. Ib., VI, 45-46.

986. V. I. Ivanov, *Acoperământul* (*Cor ardens*, 1911, p. 77). Iată unul dintre numeroasele exemple de „ciudată" coincidenţă a întâmplărilor neprevăzute: numerele 7, 77 sunt numerele Sofiei, iar versurile care îi sunt închinate se află la p. 77.

987. Lafcadio Hearn, *Fantome japoneze* (v. nota 297), pp. 112, 113, 114.

988. Ieroschimonahul Partenie „meditând o dată cu osârdie în tăcere despre cele citite undeva, cum că Preacurata Fecioară a fost prima călugăriţă din lume, a simţit şi vede că pe stânca poartă o lavră locuită de o suită numeroasă de monahi, între o călugăriţă maiestuoasă cu o mantie şi cu un sceptru în mână. Apropiindu-se de el i-a spus: «Partenie, sunt călugăriţă!» El s-a trezit şi de atunci, convins fiind în inima lui, o numea pe Preacurata Născătoare Egumenă a Lavrei Pecerska" (*Cuvinte* /v. nota 532/, p. 26).

989. *Patericul de la Athos* (v. nota 485), partea I, p. 105. Viaţa lui Atanasie este preluată din Κολλυβάδην.

990. Ib., p. 106. O paralelă surprinzătoare la cazul citat o găsim în cuvintele cuv. Nilus: „Dacă cineva doreşte să vadă locorrea, κατάστασις, minţii sale, să se lipsească de toate gândurile vane şi atunci se va vedea asemeni safirului sau culorii cerului". Aceste cuvinte ni le transmite Sf. Grigorie Palama (P.G. CL, 1083; v. Ep. Alexie, *Misticii bizantini ai Bisericii din secolul al XIV-lea*, Kazan, 1906, p. 45).

991. *Catalogul expoziţiei de imagini ale Maicii Domnului*, Moscova, 1897, p. 7, N° 5.

992. Perret, *Catacombes de Rome*, vol. II, pl. 6.

993. Ib., vol. I, pl. 83.

994. *Catalogul* (v. nota 991), pp. 12-13, N° 20.

995. Ib., p. 13, N° 21.

996. Ib., p. 14, N° 23.

997. Ib., p. 15, N° 25.

998. Ib., p. 19, N° 44.

999. Ib., p. 25, N° 25.

1000. Reproducerea color a „Zidului de Nedărâmat" după un desen de F.G. Solnţev v. în *Antichităţile statului rus. Catedrala Sf. Sofia din Kiev*. Edit. Societăţii Imperiale Ruse de Arheologie, tab. 3.

1001. Ib., frontispiciu.

1002. Ruskin, *Plimbări prin Florenţa*, trad. de A. Gheruk, Sankt Petersburg, 1902, § 27, p. 37.

1003. Menzel (v. nota 973), t. II, S. 99.

1004. Ib., t. I, S. 134.

1005. Ib.

1006. Ib., t. II, SS. 94-95.

1007. Ib., t. II, S. 96.

1008. Aşa este icoana ce aparţine Muzeului Bisericesc de pe lângă Academia Teologică din Moscova. Pentru completarea celor spuse, mai citim mărturia unui specialist în simbolistica Bisericii Catolice: „Culorile Ei, spune el despre Maica Domnului, au sensul lor simbolic. În reprezentarea Încoronării este îmbrăcată în veşminte somptuoase şi din acelaşi material ca şi ale Fiului Ei Divin. În reprezentarea Bunei Vestiri ca «Slujitoare a Domnului» Ea poartă îmbrăcăminte simplă, roşie şi albastru-deschis. Ca împărăteasă a Cerului este înveşmântată în azur, presărat adesea cu stele aurii, sau este îmbrăcată într-o mantie regală din brocart purpuriu sau auriu. Rozul roşu reprezintă aurora ce precedă răsăritul Soarelui Adevărului. Verdele voalurilor şi al veşmintelor de dedesubt, anume în scena Bunei Vestiri, vorbeşte despre aşteptarea popoarelor, iar albul imaculat ne-o arată pe Fecioara fecioarelor" (Nieuwbarn /v. nota 921/, pp. 113-114).

XXV. Amuleta lui Pascal

1009. L.F. Lelut. *De l'amulette de Pascal* (*C.R. Acad. d. Sc. Mor. et Pol.*, t. VI, 1844, pp. 453-476. Paris 1846). – Lelut, *L'abîme imaginaire de Pascal* (ib., t. VIII, p. 139).

1010. Textul îl preiau din ed. pariziană „critică" din 1858 a *Cugetărilor* lui Pascal, pp. 40-41, nota 1.

1011. Dacă nu mă înşală memoria, este Sully Prudhomme, *La vraie religion selon Pascal*, Paris, 1905.

1012. A.S. Homiakov. *Opere complete*, vol. II, ed. a 5-a, Moscova, 1907, p. 543, nota ed. la p. 147. – S.S. Glagolev. *Curs despre religie*. Lavra Sf. Treime de la Serghiev Posad, 1905, pp. 222, 233, 235.

XXVI. Asupra istoriei termenului „antinomie"

1013. E.A. Sophocles. *Greek lexicon of the Roman and Byzantine Periods*. New York, 1885, p. 185.

1014. Σκαρλάτος Δ. Βυζάντιος. – Λεξικὸν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης. ἐκδοθὲν ὑπὸ Ἀνδρέου Κορομηλᾶ. Ἐν Ἀθήναις 1852, σ. 123.

1015. Ἄνθιμος ὁ Γάζης. – Λεξικὸν ἑλληνικόν. Ἔκδοσις πρώτη. Τόμος πρῶτος. Ἐν Βενετίᾳ 1809, στ. 446.

1016. (Th. Kind). *Handwörterbuch der neugriechischen und deutschen Sprache*. Leipzig, 1888.

1017. M. Fabius Quintilianus. *Institutio oratoria*. VII, 10, 2, cf. VII, 1, 15 şi 7, 1. Lucrarea datează din anii 93-95.

1018. Fericitul Augustin. *Retorica*, 11. Această operă datează din ultimul sfert al secolului al IV-lea (*Rhetores lat. min.*, ed. Halm, pp. 137-151).

1019. *Codex Justinianus*. lib. 1, tit. 17, constit. 1, § 8 (Krüger. *Corpus juris civilis*. ed. stereot. II, 1877).

1020. C. Jul. Victor. *Ars rhetorica*, 3, 11 (*Rhetores* lat. min., ed. Halm, pp. 373-448). – Hierocl. C.A. 42, 2 (Gaisford's Stobaeus II). – Plutar. II, 741 d (ed. Paris, 1624). Notele 1017-1020 sunt alcătuite, în afara dicţionarelor citate mai sus (v. notele 1013, 1014, 1015), pe baza articolului lui Lenert din *Thesaurus linguae Latinae editus auctoritate et consilio Academiarum quinque Germanicarum Berolinensis Gottingensis Lipsiensis Monacensis Vindobonensis*. vol. II, fasc. 1, Lipsiae, 1901, col. 170. *Antinom*.

1021. „ἀντινομικός – ὁ ἀνήκων εἰς [περιέχων] ἀντινομίαν. ἀντιφατικός" [Σκαρλάτου τοῦ Βυζαντίου Λεξικόν, σ. 123]; „ἀντινομικός – ὅστις ἀνήκει εἰς τὴν ἀντινομίαν" [Ἀνθίμου Γάζη Λεξικόν, στ. 446]. „ἀντινομικός – pertaining to ἀντινομία (Plutarh, II, 741 d, ed. pariziană 1624). ἀντινομικῶς adv. by ἀντινομία (Argum. Dem. Andro. 592)" (Sophocles. *Lexicon*, p. 185).

1022. Fr. Astius, *Lexicon Platonicum*. Lipsiae, 1835, vol. I. – Herm. Bonitz, *Index Aristotelicus*. Berolini, 1870.

1023. R. Goclenius. *Lexicon philosophicum*. 1613, p. 110.

1024. De exemplu la Cornoldi (v. nota 50) şi la Signorello (v. nota 862) nu este nici în *Plexiacus. Lexicon philosophicum*, Hagae Comitis, 1716.

1025. Stephanus Chauvinus. *Lexicon philosophicum*. novum opus. Leovardiae, 1713.

1026. Rud. Eucken. *Geschichte d. philosophischen Terminologie*. Leipzig, 1879; la această carte face trimitere Eisler (*Wört. d. philos. Begr.*, 3-te Aufl. Berlin, 1910, Bd. 1, S. 62), dar nu am găsit această referinţă la Eucken.

1027. E.L. Radlov. *Dicţionar filosofic*. Sankt Petersburg, 1904, p. 13.

1028. După Kant, antinomia este „*Widerstreit der Gesetze der reinen Vernunft*" (*Critica raţiunii pure*, B, S. 440, Kirchbach, S. 340), „contradicţii în care raţiunea se încurcă necesarmente în aspiraţia sa de a concepe absolutul; contradicţii ale raţiunii cu sine" (ib.). Pentru a preciza noţiunea de antinomie la Kant, în afara de *Critica raţiunii pure*, este foarte importantă şi teza sa: „Ce succese reale a făcut metafizica în Germania din timpul lui Leibniz şi Wolff?", trad. de N.O. Losski (*Lucrările Societăţii de filosofie din Sankt Petersburg*, fasc. VI, Sankt-Petersburg, 1910).

1029. V. nota 209.

XXVII. Estetism şi religie

1030. V. nota 426. Trebuie să adăugăm: Preot K.N. Agheev. *Creştinismul şi raportul lui cu organizarea vieţii pământeşti*. Kiev, 1909 şi recenziile la această carte scrise de prof. V. Ekzempliarski şi de V. Zavitnevici (*Extras din revistele Comisiunii Academiei Teologice din Kiev pentru anul universitar 1909-1910*. Kiev, 1910, pp. 243-272).

1031. Leontiev (v. nota 606), p. 82.

1032. V. Zavitnevici. *Răspuns la disertaţia preotului Aghe*e*v*. loc. cit.

XXVIII. Homotipia în alcătuirea corpului uman

1033. Dr. Adrien Péladan. *Anatomie homologique. La triple dualité du corps humain et la polarité des organes splanchniques*. Paris, 1896, expunere după G. Encausse-Papus. *L'anatomie philosophique et ses divisions*. Paris, 1894, pp. 107-111.

1034. Burt. G. Wilder. *Polarité pathologique ou ce qui a été appelé symétrie dans les maladies*. Iniţial această lucrare a fost publicată în engleză în America (1868), iar apoi traducerea ei în franceză a fost anexată la cartea lui Péladan. v. Encausse, pp. 113-114.

1035. Dr. Folz, *L'homologie des membres pelviens et thoraciques de l'homme* (*Journ. de physiologie de Brown Séquard*, 1863, N° 21, janv. et N° 24, juil.; *Bulletin de la Société des conférences anatomiques de Lyon*, 1866, 1872 bis, 1873 bis, 1874). V. extrase din aceste lucrări la Encausse, *op. cit.*, pp. 85-107.

1036. Encausse. ib.

1037. Péladan (v. nota 1033), p. 127. V. remarcabilele imagini ale zeiţei Neith în această poziţie în: C.L.F. Panckoucke. *Description de l'Egypte ou recueil des observations et recherches qui ont été faites en Egypte pendant l'expédition de l'Armée française*. Paris, 1822, t. 2, pl. 82, t. 1, pl. 96, 1, pl. 10, 1.

XXIX. Note despre trinitate

1038. *Cf.* cuvintele părintelui Ioan de Kronstadt (v. nota 46).

1039. Iată de ce doctrina trinităţii trebuia să fie (şi, într-un mod semiconştient, a şi fost adesea) fundamentul gândirii filosofice. „Învăţătura despre Sfânta Treime nu mai

atrage intelectul numai pentru că este cea mai înaltă concentrație a tuturor adevărurilor sfinte, comunicate nouă prin revelație, fi scria I.V. Kireevski lui A.I. Koșelev, la 2 oct. 1852, ci și pentru că, ocupându-mă de o lucrare despre filozofie, am ajuns la convingerea că orientarea filozofiei depinde, în primul ei principiu, de noțiunea pe care o avem despre Preasfânta Treime" (N.A. Elagbin, *Materiale pentru biografia lui I.V. Kireevski*, în *Opere complete de Kireevski*, 2 vol., sub red. lui M. Gerschenzon, Moscova, 1912, vol. I, p. 74). *Filozofia revelației* a lui Schelling este una dintre rarele încercări de gândire filozofică pe baza unei receptări conștiente a dogmei Trinității. Filozofia părintelui Serapion Mașkin este încă una. Mai putem cita numele lui Fr. Baader, Vl.S. Soloviov, A.N. Schmidt și ale altora. Majoritatea filozofilor nu și-au dat osteneala să-și definească atitudinea față de această dogmă.

1040 Lumina Nestricăcioasă este lumina vie, este Viața, lumina spirituală. Dar spiritualitatea ei poate fi concepută în nenumărate feluri. Despre faptul că spiritualitatea poate să ne poate fi descoperită în mod direct chiar și în experiența sensibilă v. N.O. Losski (v. nota 87).

1041 Amânând deocamdată fundamentarea de principiu a acestei afirmații, notăm faptul remarcabil că filozofii cei mai profunzi, mai ales la apogeul meditațiilor lor, au fost întotdeauna înclinați să facă speculații pe numerele să amintim măcar numele lui Pitagora, Platon, Iamblichos, Proclus, Augustin, Nicolaus Cusanus, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Vl. Soloviov etc., pentru a nu mai vorbi de magicia tuturor țărilor și popoarelor. V. nota 749.

1042 Neîncărcând cartea cu bibliografia privitoare la această problematică, consider că este de datoria mea să remarc lucrarea unui istoric demn de toată atenția, cu un talent bogat și multilateral, care a murit fără să apuce a și-l pune în valoare: N.A. Golak Artemovski. *Încercare de geometrie în patru dimensiuni. Geometria sintetică*. Tiflis, 1877, 150 pp.

1043 René de Saussure. *Theorie des phénomènes physiques et chimiques* (*Archives des sciences physiques et naturelles*, 1891, Nº 1 et 2). — Leo Königsberger, *Die Principien d. Mechanik*, 1901 (mecanica unui spațiu multidimensional).

1044 V. nota 570.

1045 Le au făcut idealiștii germani: Fichte, Schelling și Hegel; v. și R.H. Lotze, *Syst. d. Philos.* Thl. II. *Metaphysik*, 1879. *Grundzug d. Metaphysik*, 2-te Aufl., Leipzig, 1887. – Gust. Teichmüller, *Lumea reală și aparentă*, trad. din germ. de E. Krasnikov, Kazan, 1913, cartea II, cap. I. Foarte caracteristică este năzuința de a raționaliza tridimensionalitatea spațiului la N.P. Strahov, *Lumea ca întreg*, Sankt Petersburg, 1872, p. 246. – Maniera cea mai recentă de punere a problemei dimensiunilor spațiului este legată de așa-numitul „principiu al relativității". G. Minkovsky, *Spațiul și timpul*, trad. de I.V. Iașanski, Sankt Petersburg, 1911.

1046 V. în special la idealiștii germani: Lotze (op. cit.), Teichmüller (op. cit., cartea II, cap. 2).

1047 După câte știu eu, nu există limbă în care numărul persoanelor gramaticale să fie altul decât trei.

1048 Deși s-au făcut numeroase eforturi de a reduce viața psihică la un principiu: percepție, voință sau sentiment.

1049 Această asemănare formală din dezvoltarea fiecăreia dintre cele trei coordonate ale vieții psihice a servit drept pretext tentației pentru încercarea de a reduce două dintre ele la una singură.

1050 Exemple interesante sunt adunate la A.I. Sadov (v. nota 1053), dar numărul lor ar putea fi înmulțit. (Este caracteristic atașamentul lui Kant și al idealiștilor ulteriori față de trihotomie, care a servit drept resort al dialecticii lor.)

1051 Buttmann în *Mythologus*, I, 29. Gerhard în *Griechische Mythologie*, I, 161.

1052 H. Usener, *Dreiheit* (*Rheinisches Museum f. Philologie* N.F. Bd. 58, 1903, SS. 1[illegible]).

1053 Usener, SS. 1-47, 161, 208, 321, 162. – Th. Neidhardt, *Über Zahlensymbolik der Griechen und Römer*, I. *Die Drei und Neunzahl* (*Progr. d. k. Progymnasium in Fürth*, 1895; SS. 1-40). Datele adunate din aceste lucrări au servit drept bază pentru studiul lui A.I. Sadov, *Numerele semnificative* (*Lectura creștină*, 1909, oct., nov., dec., 1910, febr., despre cifra trei – oct. 1909), deși incompletă, bibliografia este dată la pp. 1313-1315 (febr. 1910) și p. 1458 (nov. 1909); studiul există și într-un extras separat, Sankt Petersburg, 1909, din el au fost preluate notele 1051-1053. V. și nota 749.

1054 Usener, *op. cit.*, S. 35; *cf.* S. 161.

1055 O parte a acestor tentative este relatată de Sadov, V., 1909, dec., pp. 1581-1594.

1056 *Ib.*, 1910, febr., p. 1964.

1057 Le găsim deja la neoplatonicieni și poate chiar la Platon. Numeroase [illegible] de acest fel au făcut Sfinții Părinți, de pildă Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare, [illegible] Grigorie etc. În epoca modernă, cu această deducție s-au ocupat în mod deosebit [illegible] mistici, cum ar fi Böhme, Pordage, Baader și alții, precum și filozofii idealiști germani și dintre ei mai ales Schelling, în a sa *Filozofie a revelației*, Fr. von Baader, Saint-Martin, Soloviov, arhim. Serapion Mașkin etc. Dintre operele puțin cunoscute consacrate acestei teme, cităm *Dogma Sfintei Treimi și cunoașterea deplină*, Serghiev Posad, 1904. Idei profunde despre treimitate au exprimat N.F. Fedorov și A.N. Schmidt.

1058 (adică 3, N.B.) Fericitul Augustin, *Despre Treime*. Analogiile augustiniene, prin care se explicitează taina Trinității, sunt adunate în cartea lui Th. Gangauf, *Augustinus Speculative Lehre von Gottes dem Dreieinigen*, SS. 204-295. V. și P.I. Verescoagin, *Platon și Fer. Augustin în atitudinea lor față de problema trinitară*, Kazan, 1911. — Prințul E.N. Trubețkoi, *Idealul social religios al creștinismului occidental în secolul al XI-lea. Concepția despre lume a Fer. Augustin*, Moscova, 1892. – A.F. Orlov, *Concepțiile trinitare ale lui Ilarie de Poitiers*, Serghiev Posad, 1908. – I.I. Adamov, *Învățătura despre Treime a Sf. Ambrozie de Mediolan*, Serghiev Posad, 1910.

Explicarea unor simboluri și desene

Culorile în care este tipărită coperta sunt selectate după principalele culori ale icoanei vechi din Novgorod care o reprezintă pe Sofia. Frontispiciul cărții este preluat din cartea *Amoris Divini Emblemata studio et aere Othonis Vaeni concinnata*. Antverpiae ex officina plantiniana Balthasaris Moreti, MDCLX, p. 125. Viniaetele sunt reproduse după cartea *Symbola et Emblemata selecta* (de Ambodicus), cd. 1. Cele trei desene ale icoanelor Sofiei de la pp. 237, 240, 243 le preiau din articolul lui Filimonov (v. nota 704). Icoana Sofiei de la Galeria Tretiakov, reprodusă la p. 239, este preluată după ediția N.M. Lihaciov, *Materiale pentru istoria iconografiei ruse. Atlas de fotografii*, partea a II-a, Sankt Petersburg, 1906, tab. CCLXIII, Nº 487. V. infra scurta descriere, Nº 64. Cred că sensul simbolic al majorității viniaetelor nu trebuie explicat. Doar imaginea de la p. 96 poate părea mai puțin inteligibilă. Ea reprezintă un proiectil de aruncare cunoscut încă din Antichitate, pe care romanii îl numeau *murex ferreus*, germanii *Fussangel*, noi rușii *crăcana de fier* sau *crăcana de aruncat*. La Serghiev Posad, se numeau „măturoi ai Tatălui". În forma cea mai simplă, reprezintă un cvadriplan ale cărui brațe sunt orientate în colțurile unui tetraedru regulat și sunt prevăzute la capete cu ascuțișuri crestate, precum cârligele de pescuit. Fiecare dintre brațe avea cam 3-5 cm lungime și înclinarea față de celelalte era de 120°. Crăcana din desen are brațe suplimentare. Asemenea crăcana rămasă din rezervele fostului arsenal al Lavrei Sfânta Treime din Serghiev Posad se păstrează în sacristia mănăstirii. Este clar că, oricum am arunca o asemenea crăcana, ea cade pe trei

brațe, iar celălalt rămâne cu ascuțișul în sus. De acest fel de crăcane de aruncat au fost folosite din vechime pentru a bara calea cavaleriei dușmane. Călcând pe proiectilele aruncate din belșug, caii își vătămau picioarele și cădeau, iar cei asediați atacau și învingeau (Valer. Max. II, 7, 2, Curtius, IV, 17). Asemenea proiectile au fost utilizate și când polonezii au asediat Lavra Sfânta Treime (despre crăcane v. Anthony Rich, *Illustrirtes Wörterbuch der römischen Alterthümer*... aus dem Englischen übersetzt... von C. Müller, Paris et Leipzig, 1862, S. 407. – E.E. Golubinski, *Preacuviosul Serghie de Radonej și Lavra Sf. Treime întemeiată de el*, ed. a 2-a, Moscova, 1909, p. 266. – N.V. Sultanov, *Monumentul împăratului Alexandru al II-lea din Kremlinul de la Moscova*, Sankt-Petersburg, 1898, pp. 606-605). Această crăcană apare ca un simbol firesc pentru o dogmă antinomică ce spune permanent „da", fiind-u-se solid prin fiecare din brațele sale, dar lasă întotdeauna îndreptat în sus vârful, care îl vatămă pe cel ce-și imaginează că prin acest „da" dogma este epuizată și distrusă. Având asemenea crăcane în fortificațiile sale, Biserica nu are nevoie să iasă în câmp și să lupte cu dușmanul cu arma albă a acestuia, raționalismul: e suficient că atacanții din armata dușmană își vatămă picioarele. Iar vrăjmașul nu se poate apropia de zidurile asediate. Cât despre atacul direct al Bisericii, aceasta este arma ei de foc, puterea nimicitoare a Duhului.

SFÂRȘIT
ȘI SLAVĂ DOMNULUI!

Cuprins

Pavel Aleksandrovici Florenski și mântuirea eclezială a rațiunii de diac. Ioan I. Ică jr. ... I

Stâlpul și Temelia Adevărului

I Către cititor ... 9
II Scrisoarea I. *Cele două lumi* ... 13
III Scrisoarea a II-a. *Îndoiala* ... 17
IV Scrisoarea a III-a. *Unitatea Treimică* ... 39
V Scrisoarea a IV-a. *Lumina Adevărului* ... 51
VI Scrisoarea a V-a. *Mângâietorul* ... 75
VII Scrisoarea a VI-a. *Contradicția* ... 96
VIII Scrisoarea a VII-a. *Păcatul* ... 111
IX Scrisoarea a VIII-a. *Gheena* ... 135
X Scrisoarea a IX-a. *Făptura* ... 168
XI Scrisoarea a X-a. *Sofia* ... 204
XII Scrisoarea a XI-a. *Prietenia* ... 251
XIII Scrisoarea a XII-a. *Gelozia* ... 291
XIV Postfață ... 302

Explicarea și demonstrarea câtorva amănunte presupuse în text ca fiind deja demonstrate

XV Câteva noțiuni din teoria asupra infinitului ... 309
XVI Problema lui Lewis Carroll și problema dogmei ... 312
XVII Iraționalitățile în matematică și dogmă ... 316
XVIII Noțiunea de identitate în filozofia scolastică ... 321
XIX Noțiunea de identitate în logica matematică ... 323
XX Timpul și Destinul ... 329
XXI Inima și semnificația ei în viața spirituală a omului conform cuvântului lui Dumnezeu (dintr-un articol de P.D. Iurkevici) ... 332
XXII O icoană a Bunei Vestiri și simbolistica ei creștină ... 335
XXIII Asupra metodologiei criticii istorice ... 337

XXIV Ancadramentul turcoaz al Sofiei și simbolistica culorilor albastru-deschis și albastru-închis ... 342
XXV „Amuleta” lui Pascal ... 356
XXVI Asupra istoriei termenului „antinomie” ... 360
XXVII Estetism și religie ... 362
XXVIII Homotipia în alcătuirea corpului uman ... 364
XXIX Note despre trinitate ... 368
XXX Principalele semne și cele mai simple formule ale logisticii ... 372

Note și scurte comentarii ... 375

[library stamp, illegible]

În colecția PLURAL

au apărut

1 Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale*
2 Lev Șestov – *Noaptea din grădina Ghetsimani*
3 Matei Călinescu – *Viața și opiniile lui Zacharias Lichter*
4 Barbey d'Aurevilly – *Dandysmul*
5 Henri Bergson – *Gîndirea și mișcarea*
6 Liviu Antonesei – *Jurnal din anii ciumei. 1987-1989*
7 Stelian Bălănescu, Ion Solacolu – *Inconsistența miturilor. Cazul Mișcării legionare*
8 Marcel Mauss, Henri Hubert – *Teoria generală a magiei*
9 Paul Valéry – *Criza spiritului și alte eseuri*
10 Virgil Nemoianu – *Micro-Armonia*
11 Vladimir Tismăneanu – *Balul mascat*
12 Ignațiu de Loyola – *Exerciții spirituale*
13 * * * – *Testamentum Domini* (ediție bilingvă)
14 Adrian Marino – *Politică și cultură*
15 Georges Duby – *Anul 1000*
16 Vasile Gogea – *Fragmente salvate (1975-1989)*
17 Paul Evdokimov – *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*
18 Henri Bergson – *Materie și memorie*
19 Iosif Sava – *Radiografii muzicale. 6 Serate TV*
20 Gabriel Andreescu – *Naționaliști, antinaționaliști... O polemică în publicistica românească*
21 Stelian Tănase – *Revoluția ca eșec*
22 Nikolai Berdiaev – *Sensul istoriei*
23 Françoise Thom – *Sfîrșiturile comunismului*
24 Jean Baudrillard – *Strategiile fatale*
25 Paul Ricoeur, J.L. Marion ș.a. – *Fenomenologie și teologie*
26 Thierry de Montbrial – *Memoria timpului prezent*
27 Evagrie Ponticul – *Tratatul practic. Gnosticul*
28 Anselm de Canterbury – *De ce s-a făcut Dumnezeu om?*
29 Alexandru Paleologu – *Despre lucrurile cu adevărat importante*
30 Adam Michnik – *Scrisori din închisoare și alte eseuri*
31 Liviu Antonesei – *O prostie a lui Platon. Intelectualii și politica*
32. Mircea Carp – *„Vocea Americii” în România (1969-1978)*
33 Marcel Mauss, Henri Hubert – *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*
34 Nicolae Breban – *Riscul în cultură*
35 Iosif Sava – *Invitații Euterpei. 8 Serate TV*

36 Arnold Van Gennep – *Formarea legendelor*
37 Claude Karnoouh – *Dușmanii noștri cei iubiți. Mică cronică din Europa Răsăriteană și de prin alte părți*
38 Cristian Bădiliță (ed.) – *Ebraica*
39 Ioan Buduca – *Și a fost seară și a fost dimineață*
40 Pierre Hadot – *Ce este filozofia antică?*
41 Leon Wieseltier – *Împotriva identității*
42 *** – *Apocalipsa lui Pavel*
43 Marcel Mauss – *Eseu despre dar*
44 Eugeniu Safta Romano – *Arhetipuri juridice în Biblie*
45 Guy Scarpetta – *Elogiu cosmopolitismului*
46 Dan Pavel – *Cine, ce și de ce?*
47 Vladimir Jankélévitch – *Iertarea*
48 Andrei Cornea – *Penumbra*
49 Iosif Sava – *Muzica și spectacolul lumii. 10 Serate TV*
50 Pierre Hadot – *Plotin sau simplitatea privirii*
51 Cristian Bădiliță – *Călugărul și moartea*
52 *** – *Convorbiri cu Schopenhauer*
53 Dan Pavel – *Leviathanul bizantin*
54 Sorin Antohi – *Civitas imaginalis*
55 Basarab Nicolescu – *Transdisciplinaritatea. Manifest*
56 Emanuel Swedenborg – *Despre înțelepciunea iubirii conjugale*
57 Jacques Derrida – *Despre ospitalitate*

PLURAL M

1 Emile Durkheim – *Formele elementare ale vieții religioase*
2 Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3 Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*
4 Michel de Certeau – *Fabula mistică*
5 G.W. Leibniz – *Eseuri de teodicee*
6 J. Martin Velasco – *Introducere în fenomenologia religiei*
7 *** – *Mistic lucrător. Dostoievski – lecturi teologice*
8 Raymond Trousson – *Istoria gîndirii libere*
9 Marc Bloch – *Regii taumaturgi*
10 Filostrat – *Viața lui Apollonios din Tyana*
11 Diogenes Laertios – *Despre viețile și doctrinele filozofilor*
12 Ștefan Afloroaei – *Cum este posibilă filozofia în estul Europei*
13 Gail Kligman – *Nunta mortului*
14–15 Jean Delumeau – *Păcatul și frica*
16 Mihail Psellos – *Cronografia. Un veac de istorie bizantină. 976–1077*
17 Cicero – *Despre divinație*
18–19 Elena Niculiță Voronca – *Datinele și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*

20 *** – *Carmina Burana. Antologie de poezie latină medievală*
21 Paul Zumthor – *Babel sau nedesăvîrșirea*
22 Porfir – *Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin*
23 E.R. Dodds – *Grecii și iraționalul*
24 Jean Delumeau – *Mărturisirea și iertarea. Dificultățile confesiunii. Secolele XIII–XVIII*
25 Thomas de Aquino – *Despre fiind și esență*
26 I. Aurel Candrea – *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*
27 Vladimir Petercă – *Regele Solomon în Biblia ebraică și în cea grecească. Contribuție la studiul conceptului de midraș*
28 Emmanuel Levinas – *Totalitate și infinit*
29 *** – *Evangheliile apocrife*
30 Jacques Le Goff – *Omul medieval*
31 Jacques Derrida – *Spectrele lui Marx. Starea datoriei, travaliul doliului și noua Internațională*
32 Gabriel Andreescu, Gusztav Molnar (ed.) – *Problema transilvană*
33 Seneca – *Naturales quaestiones. Științele naturii în primul veac*
34 Cristian Bădiliță – *Platonopolis sau împăcarea cu filozofia*
35 Hans Georg Gadamer – *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*
36 Pavel Florenski – *Stîlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*

In pregătire

Julien Ries – *Drumul sacrului în istorie*
Paul Barbăneagră – *Arhitectură și geografie sacră. Mircea Eliade și sacrul*
Iustinian – *Cuvînt împotriva lui Origen*
Françoise Bonardel – *Filosofia alchimiei*
Eugenio Garin – *Omul Renașterii*
Michel Vovelle – *Omul Iluminismului*
Adriana Babeți – *Despre arme și iubire*

Bun de tipar: decembrie 1999. Apărut: 1999
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 4 • P.O. Box 266, 6600 Iași
Tel. & Fax (032) 21 41 00; (032) 21 41 11;
(032) 21 74 40 (difuzare); E-mail: polirom@mail.dntis.ro
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7
Tel.: (01) 313 89 78; E-mail: polirom@dnt.ro

Tiparul executat la S.C. Polirom Co S.A. 6600 Iași
Calea Chișinăului nr. 32
Tel.: (032) 230323; Fax: (032) 230485

Pavel Aleksandrovici Florenski (1882-1937) – teolog și filosof rus, preot ortodox, matematician, fizician, istoric al artei – este autorul unei concepții originale despre geneza culturii, dezvoltată în lucrarea sa fundamentală *Stâlpul și Temelia Adevărului* (1914), un avertisment asupra sfârșitului dezastruos al unei culturi lipsite de spiritualitate. În perioada 1908-1919 a predat istoria filozofiei la Academia Teologică din Moscova, după care, în 1921, este ales profesor al Atelierelor Superioare de Artă și Tehnică. Consecvent sieși și refuzând orice compromis cu regimul bolșevic, este arestat în 1933 și condamnat la zece ani de muncă silnică, fiind executat prin împușcare la 8 decembrie 1937. Dintre lucrările sale amintim: *Iconostasul* (Anastasia, 1994), *Perspectiva inversă și alte scrieri* (Humanitas, 1997), *Dogmatică și Dogmatism* (Anastasia, 1998).

Comparată adesea cu *Apologia religiei creștine* de Blaise Pascal sau cu faimoasele *Confesiuni* ale Fericitului Augustin, *Stâlpul și Temelia Adevărului* este una dintre cele mai neobișnuite cărți ale acestui secol. Unică în filozofia religioasă rusă, ea este totodată – și pe drept cuvânt – un opus magnum al filozofiei universale din toate timpurile.
Elaborată la începutul secolului al XX-lea, într-un context revoluționar bântuit de himere metafizice și ideologii totalizante, a căror victimă avea să cadă în cele din urmă însuși autorul ei, lucrarea continuă să fascineze și astăzi, demonstrând o surprinzătoare actualitate și dovedindu-se una dintre cele mai rezistente cărți ale veacului.

EDITURA POLIROM
ISBN 973-683-373-9